Politica
7

ANTONIO ROSMINI

FILOSOFIA DELLA POLITICA

A cura di Fernando Bellelli

Nota editoriale di Raimondo Cubeddu

CANTAGALLI

Politica

Collana diretta da Raimondo Cubeddu

7

A Renzo Giovetti,
uomo di grande capacità imprenditoriale
e di attenta sensibilità al liberalesimo rosminiano

ANTONIO ROSMINI

Filosofia della politica

a cura di
Fernando Bellelli

Nota editoriale di
Raimondo Cubeddu

CANTAGALLI

Volume pubblicato grazie al contributo di

Associazione culturale Spei lumen

Cenacolo Rosminiano Emiliano-Romagnolo

CREATIVE COMMONS

© 2021 Edizioni Cantagalli S.r.l. – Siena

In copertina: M.C. ESCHER,
San Michele dei Frisoni, Roma, litografia (1932)

Grafica di copertina: Alessandro Bellucci

Edizione cartacea stampata da Edizioni Cantagalli nel febbraio 2021
Edizione digitale (pdf) del marzo 2021

ISBN: 979-12-5962-040-8 (pdf)

Nota editoriale alla *Filosofia della politica* di Antonio Rosmini

di Raimondo Cubeddu

Per quanto comunemente annoverata tra le opere più importanti della riflessione cattolica sulla politica e del pensiero politico italiano, la *Filosofia della politica* di Rosmini ha avuto molti estimatori, non pochi critici, ma pochi lettori. Un numero sicuramente minore di quello che il suo contenuto e la sua importanza avrebbero suggerito. Tant'è che non mancano quanti, anche tra coloro i quali si occupano di scienze umane o che hanno interessi non superficiali per le 'cose politiche', non l'hanno mai letta e, forse per motivi che si cercherà di individuare, neanche si propongono di farlo.

Eppure, anche in considerazione *a*) del ruolo che il suo autore ebbe a coprire nelle vicende politiche, filosofiche ed ecclesiastiche del suo tempo; *b*) del fatto che costituisce uno dei punti centrali della moderna tradizione politica italiana; *c*) che si tratta di una delle rare opere specificatamente di "*filosofia politica*" concepite nell'ambito di un Cattolicesimo che non aveva timore a confrontarsi senza complessi di inferiorità con la modernità atea e teologica e col Protestantesimo, l'opera avrebbe meritato una fortuna diversa.

Tra le cause di questa 'sfortuna' presso quanti interessati alle 'cose politiche' il direttore della collana ha individuato la scarsa leggibilità della ottocentesca prosa scientifica di Rosmini. Da questo punto di vista è facile sostenere che egli non aveva seguito la lezione del suo amico Alessandro Manzoni. Con una notevole dose di imprudenza e, non essendomi occupato di tematiche connesse a Rosmini, di impudenza, ho così pensato (o sperato) che rendendo l'opera più leggibile sarebbe stata

anche più letta. Era un progetto che coltivavo da tempo e che per incompetenza specifica avevo lasciato nel libro dei sogni, finché non ho incontrato Fernando Bellelli il quale, immediatamente, si è dichiarato entusiasticamente disposto ad aiutarmi a realizzarlo e a pubblicarlo nella collana 'Politica', da me diretta.

David Cantagalli, forse anche perché i libri di impronta cattolica apparsi nella collana non erano poi tanti, si è dichiarato felicemente disponibile, e questo ha consentito la presente pubblicazione.

Sostanzialmente un azzardo culturale ed editoriale nel quale, prima di cercare di spiegarne le ragioni, sono state tuttavia coinvolte altre persone che l'editore e il direttore della collana sono lieti di poter ringraziare unitamente a padre Vito Nardin e padre Umberto Muratore. Si tratta della professoressa Nida Menzio (la quale ha provveduto alla 'traduzione') e di suor Maria Michela Riva, religiosa delle Suore della Provvidenza (la quale supportandola, ha rivisto ed aggiornato le note e curato l'*editing*), da sempre attive nel mondo rosminiano, le quali, assumendo come punto di riferimento il volume 33 dell'Edizione Nazionale e Critica curato nel 1997 da Mario d'Addio delle *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini* (edizione Nazionale promossa da Enrico Castelli – Edizione Critica promossa da Michele Federico Sciacca, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici, Roma-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa, Città Nuova Editrice, Roma 1975-2019, e che fa riferimento all'edizione del 1839), con impareggiabile perizia e pazienza hanno operato sui capitoli appositamente selezionati da Bellelli, traduzione che, per quanto possibile, lasciasse inalterato lo stile letterario di Rosmini ma rendesse l'opera di più agevole lettura. Infine esse hanno ordinato secondo i criteri editoriali correnti citazioni e note disposte da Rosmini in una maniera tale che lo sforzo di capire in tempi ragionevoli a chi si riferisse induceva a sospendere o a procrastinarne la lettura. Le omissioni e le stesse modifiche linguistiche e letterarie richiedevano infatti perizia, prudenza, competenza e imparzialità. Il rischio era, di fatto, quello di eliminare parti ritenute spinose, o non condivise, e di rendere così il testo non quello che un *editor* contemporaneo

avrebbe 'suggerito' a Rosmini qualora gli avesse proposto di pubblicare il manoscritto, ma quello che sarebbe piaciuto fosse.

Come direttore della collana posso dire che tali esigenze sono state pienamente soddisfatte e che Bellelli, Menzio e Riva hanno fatto un ottimo lavoro. Il consenso del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa alla realizzazione di quest'opera, e la sua fiducia riposta nel curatore confortano il direttore anche riguardo alla preoccupazione di non essere stato in grado di fornire una rivisitazione del testo 'neutra' rispetto alle interpretazioni dell'opera rosminiana prevalenti oggi in Italia.

Il direttore della collana non ne ignora l'esistenza ma (e non soltanto perché in tutti i vari campi dei contendenti si collocano amici che sono anche stimati studiosi e colleghi), anche perché non ritiene di aver le competenze per entrare nel merito delle posizioni, lascia all'*Introduzione* di Bellelli la sommaria illustrazione delle posizioni.

Detto delle motivazioni che mi hanno spinto all'impresa culturale ed editoriale, e auspicando di non ricevere troppe critiche per averla voluta impostare in questo modo, penso sia il caso di scrivere poche pagine su due questioni fondamentali. La prima concerne la spiegazione dell'affermazione secondo la quale quella di Rosmini non è soltanto un'opera di pensiero politico ma propriamente di filosofia politica. La seconda, strettamente connessa alla prima, riguarda il contenuto dell'opera, e la giustifica.

In queste pagine, pertanto, non si cercherà, anzi si eviterà, di leggere l'opera in connessione alle vicende storiche, politiche e culturali dell'Italia di allora, e di fare allusioni a come in essa possano riflettersi le vicende dottrinali di Rosmini e i suoi rapporti tanto con le gerarchie della Chiesa, quanto con gli altri indirizzi di pensiero che si stavano affermando in ambito cattolico, che avevano anch'essi, e che avranno, come il neotomismo di Luigi Taparelli d'Azeglio e di Matteo Liberatore, un'importante ricaduta politica. Dunque, anche perché si tratta di campi ampiamente arati, sui quali un incompetente potrebbe metter mano soltanto per non aggiungere, se gli va bene, nulla

di significativo, non si parlerà di Vincenzo Gioberti, dei rapporti tra Papato, Risorgimento e Stato unitario, della contrapposizione tra la dottrina politica della Chiesa romana precedente alla *Rerum Novarum* col Liberalismo (o con le varie tendenze del liberalismo italiano d'allora e dei decenni successivi) e col nascente Socialismo. E neanche dei vari usi che si è cercato di fare di Rosmini, della sua filosofia e delle sue idee politiche.

Dunque, anzitutto, due affermazioni (perentorie e forse tautologiche).

La prima è che, al di là del titolo, la *Filosofia della politica* di Rosmini è un'opera di filosofia politica perché, come indica il frequente richiamo ad altre sue opere, è la parte politica di un sistema filosofico. Vale a dire che è un'opera con la quale l'autore si confronta con gli esponenti e con i temi canonici di una disciplina che si occupa di rispondere a una domanda specifica e incalzante: quale sia il *miglior ordine politico*, e in base a che cosa lo si possa definire tale. *Senza cercare scorciatoie*. Il confronto con i classici della tradizione può permettere e giustificare fraintendimenti (anche 'creativi'), ma non ammette banalità. Per essere annoverati nella categoria occorrono conoscenza delle soluzioni, originalità, ma anche la consapevolezza del fatto che quest'ultima potrà risolvere pochi dei problemi perennemente aperti, ne potrà schiudere di nuovi, e che il loro numero, anche se la schiusa dovesse essere inintenzionale, è indice della fecondità delle soluzioni proposte.

La seconda riguarda lo specifico contributo di Rosmini e la sua importanza; ovvero cosa chiarisca o aggiunga Rosmini alla comprensione e alla conoscenza dei problemi fondamentali della filosofia politica. Un'importanza che va al di là del suo riconoscimento e della sua fortuna in Italia e nel mondo.

Dal che deriva anche una non secondaria conseguenza. Infatti, essendo un'opera sistematica e originale che sviluppa un'interpretazione complessiva del posto dell'uomo nell'universo e nella storia, della sua natura e del rapporto tra filosofia e Rivelazione, e tra teologia e politica, si perderebbe molto a considerare, quella rosminiana, prevalentemente come una delle risposte cattoliche alla modernità e alle conseguenze della

Rivoluzione francese, come un tentativo di conciliare il Cattolicesimo col Liberalismo, come la possibile (e mancata) filosofia sociale dello Stato unitario, come una risposta cattolica ai nuovi tempi, che tiene conto della sostanziale inattualità delle dottrine politiche dei 'Controrivoluzionari': come la risposta cattolica a tutto questo. Indubbiamente è anche questo, perché è uno dei migliori esempi del tentativo cattolico di rientrare a pieno titolo in quel "mercato delle idee" che inopinatamente e inspiegabilmente aveva abbandonato nel XVII secolo, facilitando la vittoria di una 'modernità', talora atea, con la quale nel secolo XIX il Cattolicesimo si accorge di essere incompatibile, ma di contro alla quale le sue armi, il sostegno popolare alla Chiesa romana e alla sua politica, erano inutili e, dopo la fine dell'alleanza trono-altare, inefficaci. L'opera può infatti essere considerata come un tentativo di assicurare una posizione alla Chiesa in quell'Occidente che aveva contribuito a forgiare, ma del quale iniziava a sentirsi estranea ed estromessa. Tuttavia, per uno studioso di filosofia politica, la *Filosofia della politica* è anche altro: è un organico tentativo di elaborare una risposta al problema del miglior ordine politico, inteso come una parte di quell'universo filosofico che Rosmini ha esplorato nelle altre e tante sue opere che abbracciano l''universo mondo' dal punto di vista del rapporto tra Dio e uomo, tra religione e filosofia e tra teologia e politica.

Quel che si intende sostenere è, quindi, che quando si tratta di un filosofo, è sempre difficile e opinabile collocarne la riflessione politica nell'ambito di una specifica tradizione e comprenderlo in relazione ad essa. Certamente esistono casi di filosofi politici che quelle tradizioni le hanno significativamente sviluppate e innovate, e tuttavia nel caso di Rosmini questo sembra più difficile. Si potrebbe dire che il suo orizzonte filosofico-politico è più ampio di una singola tradizione, e che semmai si cimenta con quello che Leo Strauss definisce il "problema teologico-politico", intendendolo come la perenne dimensione problematica della filosofia politica.

Inoltre, se si andasse a investigare la riflessione, l'orizzonte entro cui si muove la *Filosofia della politica* rosminiana, ci si

accorgerebbe ben presto, fin dalla pagine iniziali, che il suo proposito non è tanto quello di trattare e di classificare le cose politiche a partire da quello che ne è detto nelle Scritture e da ciò che ne hanno scritto i Padri della Chiesa e i filosofi o teologi politici cristiani. Il proposito di Rosmini sembra invece diverso e un po' più ampio. Egli, ovviamente, non dubita che l'ordine del mondo e delle cose umane abbia una stretta e intima correlazione col Dio cristiano, ma sa anche che la Rivelazione è una 'relazione' tra l'onnisciente creatore del mondo e un uomo la cui conoscenza ha limiti innegabili, e che il senso profondo della Rivelazione è quello di aiutarlo a superare e a trascendere tali limiti naturali senza negarli e senza forzare il processo. Per Rosmini, infatti, la Rivelazione aggiunge qualcosa di molto importante alla riflessione e alla ricerca filosofica fornendole dei punti fermi che consentono di superare i ciclici momenti di smarrimento dovuti alla natura dell'uomo e delle 'cose politiche'.

In questa prospettiva deve essere intesa la sua indagine delle ragioni per le quali nelle vicende umane si hanno momenti di formazione e di fioritura di un ordine, a cui seguono la sua decadenza e il suo (possibile) rifiorire. In questa eterna vicenda, connessa al fatto che non sempre è facile distinguere la "*sostanza*" dall'"*accidentalità*", il Cristianesimo, e non soltanto per Rosmini, svolge un ruolo di fondamentale importanza, che consiste nel riportare le soluzioni umane alla loro contingenza e, parimenti, nell'indicare la via per uscire dalle situazioni di difficoltà e di declino. L'intento principale dell'opera è quindi di indagare "*la ragione sommaria per cui le istituzioni costituite dagli uomini durano nel tempo o cadono in rovina*", e di mostrarne le ragioni nella prospettiva di un miglioramento che possa consentirne la durata. Una dinamica riguardo alla quale il Cristianesimo ha molto da insegnare perché ha qualcosa di importante da dire circa quella distinzione tra *bisogni necessari* e *bisogni secondari* che ne è contemporaneamente causa ma anche dimensione imprescindibile, dato che la durata degli ordini politici dipende dal modo in cui la politica riesce ad appagare quei sempre cangianti bisogni.

E tuttavia, prima di iniziare ad esporre sinteticamente il pensiero di Rosmini e la sua soluzione al problema, è opportuno far presente che esso si confronta non soltanto con la tradizione cristiana, ma anche con le principali soluzioni che la modernità ha cercato di fornire del problema del buon ordine politico. Di qui l'importanza delle sue citazioni dei pensatori dai quali apprende qualcosa e dei pensatori le cui idee invece, e motivatamente, critica e respinge. Spiccano, in questa prospettiva, i positivi riferimenti ad Aristotele e ad Alexis de Tocqueville, le critiche a Thomas R. Malthus e soprattutto a Jean-Jacques Rousseau, e il confronto costante con le idee di Gian Domenico Romagnosi e di Melchiorre Gioia. Può sorprendere che di altri pensatori politici di primaria importanza, come ad esempio Thomas Hobbes, Immanuel Kant e George W.F. Hegel, come più in generale della tradizione filosofico-politica protestante tedesca, quasi non vi sia traccia; ma questa sommaria ricognizione è di primaria importanza per capire i contorni della sua riflessione.

Ed è per questo che – insieme a una lettura dell'opera tendente a capire quel che il suo autore aveva in animo di dire, prima di criticarla, e per farsi un'idea della ricchezza dei riferimenti – si invita il gentile lettore a dare uno sguardo anche all'Indice dei nomi, nel quale si è pensato opportuno inserire in corsivo anche gli autori citati nei capitoli dell'opera che sono stati omessi, specificando che i numeri delle pagine in corsivo si riferiscono alla citata edizione critica.

Alla luce dell'importanza che anche in altre sue opere Rosmini attribuisce all'istituto della *proprietà*, si potrebbe essere indotti a pensare che la sua riflessione si collochi all'interno della relazione che alcuni pensatori del suo tempo pensavano di istituire tra Liberalismo e Cristianesimo, e indubbiamente la si può considerare come uno dei tentativi più seri, meditati, profondi e tuttora rilevanti che siano mai stati fatti in tale direzione. Ma è anche da dire che se questo è vero lo è soltanto nella misura in cui Rosmini mostra simpatia per una parte del Liberalismo della sua epoca, e in specie per Tocqueville (ma non per Benjamin Constant o per Frédéric Bastiat), mentre non

mostra simpatia alcuna con la tradizione utilitaristica. Si potrebbe anche aggiungere, sempre in questa prospettiva, che egli critica e rifiuta gli sviluppi dell'Epicureismo applicato alla teoria del soddisfacimento dei bisogni. Ma questo non significa che tutte quelle problematiche gli siano estranee, né che sviluppi la sua filosofia sociale all'oscuro delle loro teorizzazioni.

Rosmini non era un liberale, perché della tradizione liberale condivide soltanto alcuni aspetti che, per di più, come nel caso dell'importanza attribuita all'istituzione della *proprietà*, ritrova anche in altri pensatori precedenti alla 'formalizzazione' della dottrina liberale. Certamente si può dire che essa non era stata ancora formalizzata e che non lo è neanche ora. Ma se, con parole di Strauss (per altro un suo aspro critico), si intende il Liberalismo che nasce con John Locke come la "soluzione del problema politico tramite mezzi economici", che in sostanza tende a eliminare i conflitti nascenti dall'allocazione di beni scarsi, e come una negazione della irrisolvibilità del "problema teologico politico" tramite la collocazione della religione nella 'sfera privata', allora si può dire che, anche se il pensiero politico di Rosmini può mostrare affinità con alcuni esponenti del Liberalismo di allora, la sua filosofia politica non si può iscrivere nell'alveo del Liberalismo, perché egli non pensava affatto di risolvere i problemi sociali tramite il mercato.

Rosmini crede infatti che per la 'benevolenza' sia fondamentale per la durata delle società umane, che esse siano state 'fondate', e pertanto non ritiene che siano il risultato inintenzionale di innumerevoli e casuali atti di scambio. E se anche egli attribuiva all'economia una primaria importanza per attenuare il problema della povertà, riteneva anche che il rapporto dinamico tra soddisfacimento dei bisogni e durata delle istituzioni nel tempo potesse essere meglio affrontato da illuminati politici piuttosto che dalle dinamiche del mercato, il quale tende a non attribuire importanza alla distinzione tra i bisogni naturali, razionali e necessari e quelli artificiali, irrazionali e superflui, confidando che quella distinzione la possa compiere il mercato e non la filosofia morale e la politica. Ma se non si può parlare di sfiducia nel mercato, perché di esso Rosmini non parla, lo

stesso non si può dire della Costituzione e delle sue virtù, allora considerate salvifiche. Per quanto preoccupato, sulla scia di Tocqueville, della degenerazione della democrazia rousseauiana in "tirannia della maggioranza", Rosmini non crede che esse possano essere combattute da 'costituzioni', e neanche che loro tramite sia possibile arginare la decadenza della società ed evitare quella sorta di guerra civile che allora esplode tra quanti si avvedono del suo declino dovuto alla corruzione dei costumi e intendono combatterla, e quanti (soprattutto le "masse") non se ne accorgono neanche. Di modo che Rosmini lascia intendere la scarsa rilevanza di una costituzione per 'governare' le quattro fasi dello sviluppo delle società (fondazione, fioritura, decadenza e rigenerazione), e ritiene che la «macchina sociale» debba essere lubrificata «dall'olio del dovere morale e dal grasso della virtù» che «principalmente viene insegnata dal Cristianesimo, cioè la *virtù perfetta*, quella che rende armonioso il movimento della macchina sociale e che provvede alla [sua] conservazione». Di qui la convinzione sia dell'assoluta necessità che «la *morale* intervenga e con il suo *veto* autorevole impedisca alle parti l'uso, o piuttosto l'abuso, dei loro freddi e troppo ruvidi diritti» (cfr. *infra*, pp. 169ss.), sia del fatto che gli inconvenienti di un regime liberale o democratico possono essere superati non da una costituzione bensì dal Cristianesimo. Esso, infatti, «mettendo degli individui a capo della grande società religiosa, quali maestri e pastori delle moltitudini, indica la forma di un governo naturale» e, così facendo, «risolve il gran problema che domandava "quali siano le migliori garanzie che si possono avere contro gli abusi dei governanti", dimostrando che "le migliori garanzie sono tutte poste nella coscienza dei governatori, nei lumi morali e nella coscienza dei governati"». Per Rosmini, quindi, gli strumenti elaborati dalla filosofia politica per evitare la decadenza delle società (aristocratiche o democratiche) tramite le costituzioni e l'elezione dei governanti non sono sufficienti: «al di fuori di queste garanzie cristiane […] tutte le costituzioni e le forme di governo, composte ingegnosamente con qualsiasi astuzia, hanno un lato debole, dal quale, come da una vasta breccia, entra apertamente la violenza, il

dispotismo, il micidiale arbitrio dei più scaltri insieme ai più viziosi». Ed è per questo chiaro che «le società umane abbandonate a se stesse, senza una guida straordinaria e potente che le freni e diriga, hanno quasi un percorso fatale prestabilito, per il quale scendono a mano a mano alla rovina irreparabile» (cfr. *infra*, pp. 263ss.).

Ed è per quest'insieme di motivi che il trattato è presentato da Rosmini come un'indagine sulla «*ragione sommaria e universale del perdurare e del cadere delle società*», come una «continua narrazione» della natura di tale ininterrotto procedere della storia che porta le società umane e gli stati a nascere, crescere, mutare disastrosamente e, ma non sempre, a rifiorire. La causa di tale processo viene identificata nel fatto che sovente si perde di vista «ciò che fa sussistere la società stessa» e si dimenticano tanto i princìpi «sui quali la società venne fondata», quanto ciò che le consente di svilupparsi e di fiorire. Rosmini, pertanto, e lo si vede dalle prime pagine, ritiene che l'uomo sia, aristotelicamente, un "animale politico" che trova la sua dimensione naturale nella 'buona politica' e che, grazie all'illuminazione del Cristianesimo, realizza la propria finalità 'naturale' tramite un'interazione tra le naturali scelte individuali e le indispensabili scelte pubbliche. Rosmini non sottovaluta l'importanza delle scelte individuali e dell'appagamento delle necessità naturali, ma è altresì convinto che non bastino ad assicurare la durata delle istituzioni, e che a tal fine la religione svolga una funzione di primaria importanza, aiutando l'uomo a fare una distinzione tra ciò che è essenziale e ciò che è invece accidentale nella prospettiva della durata della società. Una durata della quale è condizione che saggi politici ispirati dal Cristianesimo trovino il modo di appagare in maniera soddisfacente i bisogni naturali dei cittadini.

In buona sostanza, allora, il problema filosofico-politico di Rosmini è costituito da ciò che rende possibile l'uscita da tale accidentalità. E di qui il ruolo del Cristianesimo nel rendere possibile il rigetto delle idee di Rousseau e della sua dottrina del diritto naturale e della sovranità popolare che possono portare non soltanto alla "tirannia della maggioranza" ma anche

alla corruzione e decadenza della società. Della dottrina della sovranità popolare Rosmini diffida proprio per gli stessi motivi per cui diffida della "soluzione economica del problema politico". Esse, in sostanza, non riescono a trascendere dall'accidentalità, e rimangono prigioniere della soggettività dei bisogni e dei desideri. Con una differenza comunque essenziale. Mentre Rousseau attribuisce ad essi una dimensione politica, il Liberalismo economico pensa che sarà il mercato a compiere, in definitiva, la distinzione, nella prospettiva di un benessere però fragile perché privo di una dimensione etica e religiosa, la cui mancanza non aiuta a superare i periodi di decadimento politici e dei costumi.

Consapevole del carattere 'relazionale' della Rivelazione, Rosmini non si spinge a scrivere che se ci si ispira alla dottrina etica cristiana e se ne seguono i precetti si elimineranno le conseguenze inintenzionali dell'azione umana, ma ritiene che 1) l'imperfezione della società dipende dallo scarso sviluppo dei desideri e delle attività; 2) lo sviluppo dei desideri può essere legittimo e naturale, e in tal caso la società viene da questo condotta a gradi sempre maggiori di perfezione; 3) lo sviluppo dei desideri può essere illegittimo, e in tal caso la società si corrompe, cadendo in uno stato peggiore di quello della sua imperfezione primitiva.

Ciò avviene quando l'uomo non riesce più ad identificare e ad appagare quei naturali «desideri morali» che generano «un'attività del tutto vantaggiosa, che conduce l'individuo e la società a conseguire con sempre maggior perfezione il suo nobile fine, il bene, l'appagamento, la felicità». Per questo, il fine consapevole di un governo 'buono' «deve quindi essere rivolto a promuovere positivamente quest'ultimo tipo di desideri», e ogni provvedimento governativo deve essere rivolto in tale direzione, perché «non esiste una sola disposizione di governo di qualsiasi genere, che non produca sugli animi dei soci un effetto buono o cattivo rispetto ai desideri che la filosofia del governo deve prevedere e calcolare» (cfr. *infra*, pp. 385ss.). Ne consegue che «l'animo come sede dell'appagamento è il *fine* della politica» e che è una «forza che agisce riflettendo su

se stesso modificandosi con la propria operatività» giacché «lo *spirito* […] e le cose si modificano a vicenda» fissando quel «valore delle cose» che, a sua volta, «equivale al grado di forza che hanno le cose per operare sullo spirito». Di qui la conclusione dell'opera:

> Il Genere Umano non potrà giungere a unirsi nella dolce società di fratelli che dal Cristianesimo è chiamato a formare, se non presta attenzione a tutte queste cose, se non si diffondono queste dottrine, se non si perfezionano, se non si deducono da esse le regole salutari che devono sorreggere i Governi nei loro passi, e se tali regole non si diffondano in modo così capillare che tutti le vedano e ne esigano l'attuazione dai governanti, e che infine questi non possano trascurarle senza riceverne un biasimo universale (cfr. *infra*, pp. 390ss.).

Questi sono i tratti del pensiero rosminiano che consentono di qualificarlo come una trattazione filosofico-politica delle cose e delle istituzioni umane che concerne le questioni fondamentali e tuttora attuali. Prima di tutte la questione, avvertita da Rosmini nella sua somma importanza: se un agire umano ispirato al messaggio della Rivelazione possa ridurne le conseguenze umane inintenzionali e indesiderate. Facile osservare, anche se lo stesso discorso può essere fatto a proposito di una dottrina soltanto filosofica del 'bene', che così non è accaduto e che potrebbe accadere soltanto se le azioni umane non avessero da confrontarsi con un ambiente esterno talora imprevedibile, se non avvenissero novità ed errori e se tutti gli uomini rispondessero sempre allo stesso modo agli stessi stimoli. Ma altrettanto facile osservare che il Cristianesimo indica come comportarsi quando tutto ciò avviene e anche quando non avviene e, per di più, che Rosmini non intende sostenere se non parzialmente che il bene possa nascere soltanto dal bene. Ma che, anche se tale processo può essere agevolato dal 'bene', il suo compimento non rientra nel novero delle cose mondane. Quel che gli interessa, semmai, non è tanto sostenere che il Cristianesimo ha trasformato l'uomo (sarebbe come dire che

lo ha reso onnisciente e 'perfetto'), quanto che, conoscendo e riconoscendo la sua natura, lo aiuta a trascenderla. È innegabile che il Cristianesimo svolga per Rosmini una funzione fondamentale e insostituibile per giungere a una conoscenza *completa* dell'uomo e delle cose politiche sia per quanto concerne il loro aspetto teorico, sia quello pratico. Quel che gli preme dimostrare è che il Cristianesimo ha aiutato, aiuta e può aiutare l'uomo e la società umana a superare i suoi momenti di decadenza e a risorgere, perché è l'anima vitale del suo dinamismo: il completamento della conoscenza umana delle passioni umane e degli umani piaceri. Quel che, come Rosmini cerca di mostrare attraverso gli esempi degli antichi uomini e ordini e delle ricerche etnografiche, non era riuscito e non riesce agli uomini e alle società non illuminate dal suo messaggio e che, di conseguenza, non sono neanche in grado di comprendere "*la ragione sommaria per cui le istituzioni costituite dagli uomini durano nel tempo o cadono in rovina*".

Non resta, pertanto, da osservare che qualora la filosofia politica venga identificata esclusivamente con la ricerca del miglior regime che si serve soltanto della ragione, che si basa soltanto su una conoscenza umana delle cose umane e che dal suo ambito conoscitivo esclude la religione che quella conoscenza può migliorare, insieme a Rosmini si dovrebbero escludere dall'ambito della filosofia politica tanti di quei pensatori che Strauss colloca nella sua *History of Political Philosophy*, del 1972, che, per quanto concerne l'epoca contemporanea, è stata integrata da Catherine Zuckert, nel 2011, con *Political Philosophy in the Twentieth Century*. Purtroppo, se così si facesse, la filosofia politica e la sua storia si ridurrebbero a quei filosofi politici che hanno pensato che il miglior regime coincida, o debba coincidere, con un regime politico privo di religione; ma senza specificare che cosa sarebbe successo alle credenze religiose dei suoi componenti e quale ruolo avrebbero potuto svolgere. Quei filosofi, comunque, sono decisamente pochi, mentre l'ambito della filosofia politica non può escludere che gli individui di cui si occupa abbiano, o possano avere, creden-

ze religiose e che cerchino di metterle in pratica nella loro vita individuale e in quella sociale.

Purtroppo, se Rosmini avesse ragione o torto nel suo pensare il Cristianesimo come l'anima vitale del dinamismo dell'Occidente, ci stiamo avvicinando a saperlo. Non possiamo escludere che avesse ragione ma, se anche avesse torto, ci avrebbe comunque lasciato un altro di quei problemi sui quali si cimentano i filosofi politici e gli studiosi delle politiche cose: può l'Occidente sopravvivere senza il Cristianesimo?

INTRODUZIONE

di Fernando Bellelli

Quantunque pubblicata nel lontano 1838, l'attualità della *Filosofia della politica* di Antonio Rosmini Serbati risulta tuttora evidente se si tiene conto dei problemi fondamentali su cui ancor oggi dibattono i filosofi politici e quanti si interrogano sulle prospettive e sul futuro della civiltà occidentale e del suo rapporto col Cristianesimo, e del fatto che vi si ritrovano una non comune e sistematica consapevolezza delle questioni fondamentali della filosofia politica e anticipazioni in parte ancora da sviluppare e da valorizzare.

Come detto nella *Nota Editoriale*, si è così pensato ad una selezione ragionata di capitoli e di passi che, insieme alla restituzione di tutti gli elementi complessivi del pensiero politico rosminiano, potesse dare un po' di freschezza alle complesse pagine di un'opera le cui tesi possono oggi risultare celate dall'uso di una lingua italiana ormai diversa dalla nostra. Una scrittura che non agevola la comprensione dell'originalità e dell'importanza delle tesi sulla politica che non soltanto fanno di Rosmini, come è stato ampiamente riconosciuto[1], uno dei

[1] A titolo esemplificativo e non esaustivo, si segnalano sulla filosofia della politica di Rosmini i seguenti autori e le seguenti opere: D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1968; P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1963; A. DEL NOCE, *Significato presente dell'etica rosminiana*, in ID., *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 205-222; A. DEL NOCE, *A proposito di una nuova edizione della «Teosofia» del Rosmini*, in F. MERCADANTE-B. CASADEI (a cura di), *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 537-552 e A. DEL NOCE, *Alcune considerazioni per la riscoperta del Rosmini politico*, in P. ARMELLINI, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma 2008; F. MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano 1981; F. CONIGLIARO, *La politica tra logica e storia*.

più importanti filosofi politici italiani, ma anche un precursore, e forse il più importante, della tradizione del cosiddetto Cattolicesimo liberale. Con non comune perspicacia d'analisi concettuale, e con risultati che vanno al di là della problematica del Cattolicesimo liberale, perché in realtà investono l'intera problematica della filosofia politica, Rosmini si rese infatti conto della necessità di un confronto della tradizione politica cattolica sia con i classici della filosofia politica moderna, sia con quella sua particolare e importante espressione che è il liberalismo.

Il pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini, ila palma, Palermo 1984; S. COTTA (a cura di), *A. Rosmini. Filosofia della politica*, Rusconi, Milano 1985 e ID., *Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini*, in «Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto» 3(1990), pp. 392-411; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997; D. ANTISERI, *Perché urge tornare a Rosmini?*, in AA.VV., *Rosmini e la domanda di Dio tra ragione e religione, Atti del congresso internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini, Stresa 1997*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1998, pp. 129-136; G. CANTILLO, *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Luciano editore, Napoli 1999; M. D'ADDIO, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000; D. FISICHELLA, *Il caso Rosmini. Cattolicesimo, nazione, federalismo*, Carocci, Roma 2011; G. CAMPANINI, *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Antonio Rosmini*, 3 volumi, a cura di G. Picenardi e S.F. Tadini, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2014; R. PEZZIMENTI, *Il movimento cattolico post-unitario dall'eredità di Rosmini a De Gasperi*, Città Nuova, Roma 2014; S. MUSCOLINO, *Rappresentanza e istituzioni federaliste in Antonio Rosmini*, in E. ANCHUSTEGUI, A. ARMAO, M. SAIJA (a cura di), *Autogoverno e autonomia, Baschi e Siciliani a confronto*, Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa 2016, pp. 111-118; C. HOEVEL, *L'economia del riconoscimento. Persona, mercato e società in Antonio Rosmini*, Mimesis, Milano 2016; M. NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio. Le categorie del politico secondo Rosmini*, Il Mulino, Bologna 2020. Tra i convegni si segnala quello organizzato dalla Cattedra Rosmini e tenutosi alla Facoltà Teologica di Lugano il 31.01 e 01.02 del 2020, dal titolo *Rosmini e i principi della cittadinanza: politica, economia, diritto. Potere, individuo e società. Le ragioni della politica*. Tra gli enti di ricerca che dedicano un'attenzione specifica alla filosofia politica rosminiana si segnala il Rosmini Institute (www.rosminiinstitute.it). Di particolare interesse, in quanto stimola "a tinte forti" un dialogo serrato sul possibile contributo di Rosmini a proposito dei più intensi dibattiti contemporanei sulla filosofia della politica, è S.F. TADINI, *Democrazia in questione. Una riflessione metapolitica sulle ragioni dell'antidemocraticismo*, in «Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura» III-IV (2019), pp. 253-285.

Inutile, ora, ricordare le incomprensioni che gravarono sulla sua spiritualità, sulla sua attività politico-diplomatica e sulla sua opera filosofica, teologica, giuridica, pedagogica e politica, ma è altrettanto necessario ricordare che non si trattò per il Roveretano di una resa alla temperie culturale del suo tempo, bensì di un suo profondo ripensamento e inveramento alla luce dei princìpi perenni della dottrina cattolica, e che Rosmini mai si nascose le difficoltà implicite in un confronto con la modernità da sviluppare con gli strumenti concettuali della teologia e della filosofia, muovendo da una profonda conoscenza delle tesi e delle opere dei filosofi politici moderni. Rosmini, inoltre, e proprio nel campo della filosofia politica, è autore di una sintesi filosofico-teologica emblematica che, a ragione della sua originalità, è di grande rilevanza non soltanto per la sua epoca, ma anche per i filosofi che si misurano con la teologia e per i teologi che si misurano con la filosofia. Questa prospettiva di lettura della sua opera, che affronta un problema che molti decenni più tardi sarà al centro della riflessione di Leo Strauss[2],

[2] Si pensi, ad esempio, a quanto scritto in L. Strauss, *Mutual Influence of Theology and Philosophy*, del 1954, trad. it. *L'influenza reciproca di teologia e filosofia*, in *Scritti su filosofia e religione*, a cura di R. Cubeddu e M. Menon, Edizioni ETS, Pisa 2017, p. 219: «quando tentiamo di tornare alle radici della civiltà occidentale, osserviamo presto che la civiltà occidentale ha due radici che sono in conflitto l'una con l'altra, quella biblica e quella greca filosofica, e questa è, tanto per cominciare, un'osservazione davvero sconcertante. Tuttavia questa consapevolezza ha anche qualcosa di rassicurante e confortante. La vita stessa della civiltà occidentale è la vita tra due codici, una tensione fondamentale. Non vi è pertanto alcuna ragione inerente alla civiltà occidentale stessa, nella sua costituzione fondamentale, per cui essa dovrebbe cessare di vivere. Ma questo pensiero confortante è giustificato solo se viviamo questa vita, cioè se viviamo questo conflitto. Nessuno può essere sia un filosofo sia un teologo o, peraltro, un terzo che sta al di là del conflitto tra filosofia e teologia, o una sintesi di entrambe. Ma ciascuno di noi può e deve essere o l'uno o l'altro, il filosofo aperto alla sfida della teologia o il teologo aperto alla sfida della filosofia». Di pari interesse è anche il confronto tra Rosmini e un altro importante e originale studioso del rapporto tra Atene e Gerusalemme: Lev Šestov, per il quale, come in riferimento alla "filosofia esistenziale" di Kierkegaard (p. 81 dell'opera di seguito citata) scrive A. Paris, nell'*Introduzione* a L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2005, pp. 80-81, la «potenza originaria non può che apparire,

non deve tuttavia far passare in secondo piano la peculiarità del contributo di Rosmini alla fondazione e al chiarimento dei presupposti teorici della filosofia politica intesa come ricerca del miglior ordine politico.

Ed è proprio per quest'insieme di motivi che le sue teorie sulla politica, sulla sua natura, sul suo fondamento e sulla sua funzione, mantengono, se non la freschezza, l'attualità che caratterizza le riflessioni dei 'veri' filosofi politici. Non si tratta quindi soltanto di una riflessione sui problemi del proprio tempo, ma di una indagine di essi alla luce delle questioni fondamentali della filosofia politica e del suo rapporto con la Rivelazione.

La *Filosofia della politica* si colloca all'interno dell'enciclopedico "sistema aperto della verità" del Roveretano e le opere che ne illuminano ulteriormente la specificità sono principalmente la *Filosofia del diritto*[3] e la *Teosofia*[4]. Per avere o acquisire contezza della globalità del pensiero politico del Roveretano e delle sue relazioni con tutta la sua produzione è quindi opportuno prendere le mosse dalla *Filosofia della politica* giacché la si può considerare come la sua opera più importante in materia di politica. Essa, infatti, si colloca in un vero e proprio crocevia dell'evoluzione della sua ampia e complessa elaborazione politica[5], e contiene tutte le principali coordinate che la connettono

---

nell'esistenza posteriore alla caduta, che nel suo aspetto antagonistico nei confronti del sapere. In questo senso dunque la fede si presenta come "una tensione di un genere del tutto particolare, che nel nostro linguaggio si chiama audacia", "lotta per l'impossibile", cioè lotta contro le verità universali e necessarie, ovvero le leggi della ragione. Il pensiero che ha come base la fede è la "filosofia biblica" o anche la "filosofia religiosa".

[3] Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, 4 voll., 27-27/A-28-28/A ENC, Città Nuova, Roma 2013-2015.

[4] Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011 e S.F. TADINI, *La teosofia di Rosmini. Invito alla lettura*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2012.

[5] Oltre alle opere politiche già citate fanno parte della produzione rosminiana sull'argomento anche le seguenti: A. ROSMINI, *Politica prima*, a cura di M. d'Addio, vol. 35 ENC, Città Nuova, Roma 2003; ID., *Storia dell'empietà*, a cura di S.F. Tadini, vol. 55 ENC, Città Nuova, Roma 2019; ID., *Opuscoli politici*, a cura di G. Marconi, vol. 37 ENC, Città Nuova, Roma 1978.

con le restanti discipline sulle quali il Roveretano ha riflettuto e delle quali ha scritto.

La robusta e complessa storia e storiografia dell'interpretazione del pensiero politico di Rosmini, che si è sinteticamente indicata anche in relazione alle più recenti ricerche su altri aspetti della sua problematica teologico-filosofica, reca con sé l'individuazione della necessità di implementare un'analisi storico-culturale[6]. Un'analisi che, da un lato, può consentire di giungere con la maggiore fedeltà possibile all'*intentio auctoris* e, dall'alto lato, di vagliarne le interpretazioni prendendo le distanze da questioni spurie o inadeguate che hanno finito per edulcorare, in svariati modi e per i più diversi e contrapposti motivi, la riflessione e l'opera politica del Roveretano.

Ai fini dell'esaustività dell'implementazione anche dell'analisi storico-culturale, che è, a tutti gli effetti, tra i vari, strumento utile e necessario pure a proposito dello sviluppo della riflessione sulla filosofia politica di Rosmini, è indispensabile *in primis* rispettare e assumere la prima e principale intenzione di Rosmini stesso: elaborare e produrre un enciclopedico sistema aperto della verità. Per questo motivo occorre contestualizzare la filosofia politica di Rosmini in tale sistema aperto, che di seguito viene brevemente descritto. Le principali opere filosofiche di Rosmini, infatti, sono il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*[7], *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*[8], *Introduzione alla filosofia*[9]. Le principali opere pedagogiche sono raccolte nei volumi 31 e 32 dell'Edizione Nazionale e Critica[10], tra

---

[6] F. De Giorgi, *Per un'archeologia culturale del Rosminianesimo*, in F. Bellelli (a cura di), *Tommaso e Rosmini: il sapere dell'uomo e di Dio fra due epoche*, «Divus Thomas», numero monografico 1 (2011), pp. 42-90.

[7] Id., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, 3 voll., vol. 3-4-5 ENC, Città Nuova, Roma 2003-2004.

[8] Id., *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di G. Messina, 2 voll., vol. 6-7 ENC, Città Nuova, Roma 2007-2008.

[9] Id., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 2 ENC, Città Nuova, Roma 1979.

[10] Id., *Scritti pedagogici*, a cura di F. Bellelli, vol. 32 ENC, Città Nuova, Roma 2019 e Id., *Della educazione cristiana*, a cura di L. Prenna, vol. 31 ENC, Città Nuova, Roma 1994.

le quali si segnala, in particolare, *Del Principio supremo della Metodica*. Per Rosmini il rapporto tra la filosofia e la teologia è intrinseco all'interno dell'intero impianto epistemologico della sua articolazione enciclopedica dei saperi e tale connessione si realizza principalmente mediante l'antropologia; filosoficamente parlando, le opere di antropologia filosofica sono *Antropologia in servizio della scienza morale*[11], *Principi della scienza morale*[12], *Psicologia*[13] e *Trattato della coscienza morale*[14]. La connessione tra l'antropologia filosofica e l'antropologia teologica rosminiane si verifica proprio nell'*Antropologia soprannaturale*[15], una delle sue principali opere teologiche, da leggersi in stretta connessione con la *Teosofia*[16], anch'essa opera sia filosofica sia teologica, che riprende e sviluppa la precedente opera teologica che è la *Teodicea*[17]. Altre opere teologiche sono *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*[18] e *Il razionalismo teologico*[19], propiziatore del superamento dell'estrinsecismo della grazia, effetto principale del quale è proprio la concentrazione antropologica e trinitaria del pensiero rosminiano, possibile in virtù di una specifica elaborazione linguistica, indicata (senza trascurare in tale prospettiva l'importanza

---

[11] ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, vol. 24 ENC, Città Nuova, Roma 1981.

[12] ID., *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. 23 ENC, Città Nuova, Roma 1990.

[13] ID., *Psicologia*, a cura di V. Sala, 4 voll., 9-9/A-10-10/A ENC, Città Nuova, Roma 1988-1989.

[14] ID., *Trattato della coscienza morale*, a cura di U. Muratore e S.F. Tadini, vol. 25 ENC, Città Nuova, Roma 2012.

[15] ID., *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, 2 voll., 39-40 ENC, Città Nuova, Roma 1983.

[16] ID., *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, 6 voll., 12-13-14-15-16-17 ENC, Città Nuova, Roma 1998-2002 e ID., *Teosofia*, a cura di S.F. Tadini, Bompiani, Milano 2011.

[17] ID., *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 ENC, Città Nuova, Roma 1977.

[18] ID., *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di S.F. Tadini, vol. 41 ENC, Città Nuova, Roma 2009.

[19] ID., *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorizio, vol. 43 ENC, Città Nuova, Roma 1992.

della *Logica*[20]) dal Roveretano nell'opera che stava scrivendo in punto di morte, *Il linguaggio teologico*[21].

Potrebbe sembrare contraddittorio e paradossale – ma soltanto ad uno sguardo superficiale – che per comprendere al meglio la filosofia politica rosminiana si debba porre attenzione alla connessione tra essa e la spiritualità rosminiana, in particolare alla riflessione sulle cinque piaghe della Chiesa[22]. Rosmini, infatti, elabora una vera e propria antropologia religiosa della libertà di coscienza, alla quale ci si è ispirati per la e nella predisposizione del presente volume: la concezione politica rosminiana – che include una vera e propria teoria dell'azione umana, personale e sociale – si fonda sulla consapevolezza che la libertà politica, in tutte le sue dimensioni e caratteristiche, è tale se, e soltanto se, educa la persona (ed è educata dalla persona), in quanto diritto sussistente, a porsi in modo moralmente adeguato di fronte all'implicazione radicale insita nella domanda inerente la giustizia, in quanto questione filosofico-teologica fondamentale, nella quale interagiscono, proprio nella libertà di entrambi – la domanda (religiosa) dell'uomo su Dio e la di quest'ultimo "eventuale" (azione di) Rivelazione[23].

Le principali tesi dell'opera

Al fine di rendere più efficace la presentazione delle principali tesi dell'opera, si è così pensato di avvalersi di quanto

---

[20] ID., *Logica*, a cura di V. Sala, vol. 8 ENC, Città Nuova, Roma 1984.

[21] ID., *Il linguaggio teologico*, a cura di A. Quacquarelli, vol. 38 ENC, Città Nuova, Roma 1975.

[22] ID., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di A. Valle, vol. 56 ENC, Città Nuova, Roma 1998.

[23] Le principali interpretazioni del pensiero politico rosminiano – le une vertenti di più sulla centralità della giustizia sociale, le altre vertenti di più sulla centralità del primato dell'individualità singolare della libertà-dignità di ogni persona umana – reperirebbero senza dubbio ragioni e criteri di completezza interpretativa, e anche di convergenza, nella misura in cui si cominciassero a sondare e ad approfondire tali complementari centralità – approfondimento che, per i molti, diversi e complessi motivi della "questione rosminiana", è soltanto agli inizi – nella prospettiva storico-culturale qui indicata.

scrive lo stesso Rosmini, accompagnando le sue parole da brevi sintesi di carattere illustrativo. In questa *Introduzione* ci si prefigge pertanto di dare sommario conto delle principali tesi esposte e sostenute nell'opera, limitandosi a sintetiche indicazioni sulla loro rilevanza nell'ambito della riflessione e della tradizione della filosofia politica. L'intento, quindi, è quello di considerarla come un trattato di filosofia politica consapevole della gravità dei problemi affrontati e dell'originalità delle soluzioni avanzate.

All'epoca di Rosmini il sorgere delle democrazie liberali come conseguenza della Rivoluzione francese porta in evidenza un principio fondamentale del Vangelo fino ad allora tenuto forzatamente in second'ordine dalle società pre-rivoluzionarie: *il principio di persona*. I «diritti dell'uomo e del cittadino»[24] (espressione usata da Rosmini e che deve essere qui intesa nella dimensione del suo "sistema aperto della verità") devono quindi essere elaborati non sulla base della divisione di classe, di razza o di ricchezza, ma sul fatto che ogni uomo e ogni donna è persona di dignità infinita, portatrice di un elemento che rende l'essere umano il diritto stesso sussistente, ovvero, per adoperare la sua celebre espressione: "la persona è il diritto sussistente"[25].

> Qui dobbiamo fare una precisazione importante: tutti gli enti sono *cose*, alcune di queste cose sono poi anche *persone*. Tutte le persone sono dunque cose, ma non tutte le cose sono persone. Ogni persona, quindi, può venire considerata sotto due aspetti: di *cosa* o di *persona*. Non è dunque del tutto assurdo che si possano avere, in un unico ente, due tipi di rapporti e due tipi di vincoli: i rapporti propri delle cose e quelli propri delle persone, vincoli di *proprietà* e vincoli di *società*? Se ci fosse un

[24] A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 219.

[25] «Dunque la *persona* ha nella sua natura stessa tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto» (A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, vol. 27/A, Città Nuova, Roma 2014, n. 52).

> ente nel quale la qualità di cosa e la qualità di persona fossero del tutto indistinte, così che non si potesse mai considerarlo cosa senza doverlo considerare allo stesso tempo come persona, in tal caso si potrebbe avere con questo ente un solo genere di rapporti e in conseguenza di vincoli, cioè i vincoli personali, una specie dei quali sono i vincoli sociali. Ma questo ente sarebbe Dio: l'uomo non è tale. Il principio personale dell'uomo non è tutto l'uomo, è solo il suo miglior elemento, la cima più alta della natura umana. Cosa è veramente la persona? Noi l'abbiamo altrove definita "un individuo sostanziale intelligente, in quanto egli contiene in sé un principio attivo, supremo e incomunicabile". Appare così chiaramente che vi è differenza tra un individuo e l'elemento che ne costituisce la personalità: l'individuo di una data natura viene chiamato persona per un elemento sublime che è in lui, quell'elemento, cioè, per il quale "intendendo opera", sebbene nulla poi vieta che in quel medesimo individuo ci siano degli altri elementi costitutivi della sua natura e non della persona; elementi perciò che non sono personali per se stessi, ma che si dicono personali a causa dell'elemento a cui aderiscono e dal quale sono dominati. In una parola l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per cui egli diventa autore delle sue proprie azioni. […] Rispettare dunque la persona vuol dire non fare nulla di contrario alla sua dignità personale, sia relativamente a quella parte di dignità che è già stata conseguita, sia relativamente a quella che la persona tende a conseguire: vuol dire non impedirne il conseguimento, non distruggerne alcuna parte, non fare cosa che, anche se non può distruggerla od ostacolarla, per la sua natura però mira a farlo (cfr. *infra*, pp. 141-142, 143).

Proprio su tale principio personale si reggono per Rosmini le democrazie liberali, in quanto fulcro principale della concezione politica rosminiana è che *le persone umane costituiscono il più importante patrimonio delle nazioni*. La persona è un *bene* per il fatto che la sua libertà può esprimere le tante poten-

zialità che chiedono di essere sviluppate. Il modo migliore di governare una nazione è pertanto di investire sull'educazione di persone libere e responsabili. La democrazia non offre un'uguaglianza di fatto bensì di diritto: essa garantisce l'«uguaglianza delle condizioni»[26] in virtù delle quali ogni cittadino nella libertà della competizione pubblica si assume l'onere di pagare il prezzo delle proprie scelte.

> È importante ancora fare un'osservazione sulla grande opera compiuta dal Cristianesimo nel salvare le società civili dalla loro irreparabile sparizione. L'autore del Vangelo e i suoi inviati non si sono rivolti immediatamente alla società, ma hanno indirizzato la loro predicazione agli individui dell'umanità: così si può dire correttamente che il Cristianesimo ha salvato la società per mezzo della ragione degli individui e non per quella delle masse. Si può facilmente trovare il motivo di questo modo di procedere nella natura essenzialmente morale e religiosa del Cristianesimo. Poiché il Vangelo pone come fine di tutti gli uomini la virtù e l'unione intima con la divinità, esso dava al genere umano un fine essenzialmente individuale e personale, perché sono cose del tutto personali la bontà, il merito e la fruizione dell'essenza divina. Da questo principio nascevano, poi, conseguenze importantissime. La prima è che ne guadagnava la dignità umana, e che a ciascun uomo veniva data la consapevolezza di questa dignità. In verità, se c'è un solo bene assoluto, come ha insegnato l'autore del Vangelo, e se questo bene può essere acquistato ugualmente da ciascuno, è chiaro che ciascun uomo ha un valore uguale a quello degli altri: quello di essere ordinato a quell'altissimo fine; e per questo nessuno può più essere considerato come un semplice mezzo per la volontà e la felicità degli altri uomini, singoli o anche uniti in una qualsiasi maggioranza. Stabilita poi l'*uguaglianza di destinazione* per tutti gli uomini, veniva con ciò assicurata a ciascuno una parte di *libertà*, che non

[26] A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 298.

> poteva essere toccata o violata dagli altri e neppure da una qualsiasi società. Ora, chi osserva bene, facilmente vede che questa *uguaglianza* e questa *libertà* cristiana sono il più saldo fondamento su cui si reggono le società moderne, e quello che le rende legittime e sante (cfr. *infra*, pp. 288-289).

Così intese, uguaglianza e libertà sono per Rosmini l'unico fondamento possibile per una vera fraternità tra i popoli che garantisca alle società, alle nazioni e alle culture di svilupparsi anziché di decadere e di rimanere vittime di se stesse. In tal modo si manifesta pure una sorta di globalizzazione che non mortifica le caratteristiche irrinunciabili della "località".

L'opera qui offerta è presentata da Rosmini nei seguenti termini: nella prima parte è un'indagine sulla «ragione sommaria e universale del perdurare e del cadere delle società» (descritta come una «continua narrazione» della natura di un ininterrotto procedere della storia che porta le società umane e gli stati a nascere, crescere, mutare disastrosamente e, *ma non sempre*, a rifiorire); nella seconda parte è uno studio in quattro libri sulla società e sul suo fine. La causa dei processi vitali delle società umane e degli stati viene identificata nel fatto che sovente si perde di vista «ciò che fa sussistere la società stessa» e si dimenticano tanto i princìpi «sui quali la società venne fondata», quanto ciò che le consente di svilupparsi e di fiorire. Sulla scia di Aristotele, Rosmini ritiene che quel processo, che può portare alla rovina delle società sia anche una conseguenza inintenzionale delle azioni umane, e soprattutto che tragga origine da una mancata distinzione tra ciò che è *accessorio* e *accidentale* e ciò che invece è *essenziale* o *sostanza*. Rosmini, quindi, non intende spiegare una circostanza specifica, ma elaborare una teoria generale che cercherà di confermare estendendo la teoria esplicativa aristotelica a ogni tipologia di società umana, intesa sia come naturale, sia come artificiale (cfr. *infra*, pp. 65-72).

Detto che le società furono fondate sulle «due grandi leggi» della *proprietà* e del *matrimonio*, riguardo al loro sviluppo e

alla loro durata Rosmini prende criticamente in esame le teorie di Thomas R. Malthus scrivendo che sono ovvie anche se al loro autore «sfuggono le conseguenze» (cfr. *infra*, pp. 78ss.) ascrivibili sostanzialmente al fatto che trascurano cosa avviene delle società allorché, anche inconsapevolmente, «i bisogni accidentali della società prendono il sopravento su quelli sostanziali» causandone prima un vacillamento delle condizioni della loro permanenza e poi una decadenza. Si genera così una dinamica politica tra quanti si rendono conto delle cause del declino e quanti non ne sono consapevoli anche se avvertono l'utilità di ripristinare «le antiche cose». Ciò porta Rosmini a formulare la teoria delle quattro «età principali» che contraddistinguono la vita delle società umane. La prima è quella in cui si pensa di dare «*sostanza*» alle società e si distingue nella fase della *fondazione* e in quella della *legislazione*. La seconda è quella della «fioritura» che si basa su una maggiore considerazione degli «*accidenti* senza perdere di vista la *sostanza*» e che si mostra in «opere che la rendono splendida agli occhi dei cittadini e degli stranieri». La terza è quella in cui «gli uomini, abbagliati dalla bellezza della propria nazione e dall'invidia degli altri popoli» perdono consapevolezza di «ciò che è *sostanziale*». Sopraviene così «il periodo del decadimento e della corruzione della società, che si manifesta nello spirito pubblico come un eccesso di leggerezza e fiducia». La quarta fase, infine, è quella nella quale la società si concentra sulle accidentalità perdendo di vista i valori sui quali era fondata e generando una crisi finale che rischia di farla soccombere di fronte agli «attacchi di nemici esterni o a rivolte interne». In questo modo la società rischia di essere travolta e di soccombere perdendo la propria libertà a meno che non abbia «grandi forze e fortuna amica» per resistere e poi rinnovarsi e purificarsi «rinascendo quasi a una nuova vita» e avanzando nel disegno «che è scritto con un segno bianco di grazia nell'eterno volume della Provvidenza» (cfr. *infra*, pp. 89-93).

La spiegazione di questa fenomenologia sociale è individuata da Rosmini nel fatto che «le società civili sono mosse da due forze, le quali, pur non essendo sempre divise, tuttavia non

operano sempre con la medesima efficacia». Esse sono «la *ragione pratica delle masse* e la *ragione speculativa degli individui* che dirigono la società», e si manifestano in una contrapposizione tra quanti guardano alla durata della società e le masse che invece guardano, ma legittimamente, al presente. In questo modo si corre il rischio di sottovalutare quella «sapienza della natura» che si esprime in una sorta di legge generale che porta a far sì che quando termina la fase di fondazione e di consolidamento della società, «allora il bene dell'esistenza comincia a diventare *remoto* e non più *immediato*», le forze impegnate nel conseguimento e al godimento della sua espansione e gloria si stancano e si esauriscono e l'attenzione degli uomini si dirige alla ricerca di novità e «all'amore della quiete e dei pensieri pacifici». È il tempo in cui il lusso e il benessere «diventano i beni *immediati* a cui tendono e secondo i quali operano le masse». A questa dinamica delle società Rosmini riconduce anche un altro fenomeno storico perenne che collega al fatto che quelle trasformazioni delle società, non avvenendo contemporaneamente, fanno sì che alcune siano più forti e altre più deboli: è ciò che stimola il desiderio di conquista (cfr. *infra*, pp. 93-103).

Illustrati i caratteri generali della fondazione delle società e le sue dinamiche, Rosmini passa ad illustrare il ruolo del Cristianesimo che è quello di generare una sintonia tra masse e uomini illustri in virtù del fatto che essendo

> qualcosa di più che umano, non transige, non è connivente con nessun errore, debolezza o inclinazione cieca e pericolosa; questo spirito sublime e veramente soprannaturale ha il *coraggio*, la *potenza* di contrapporsi alle opinioni delle masse, di guadagnare le stesse masse illuminandole, di frenarle, di guidarle (cfr. *infra*, pp. 100-101).

In questo modo il Cristianesimo, oltre ad aiutare ad uscire dagli errori della massa, consente di individuare «la regola secondo la quale il progresso diventa continuo». Una regola descritta come la padronanza di un «gran numero di conoscenze ben ordinate [che permettono] una grande "estensione di

calcolo"» e dunque nel possesso di «molta capacità di astrarre». E il Cristianesimo, la cui visione universale aiuta a uscire dalle particolarità, consente di raggiungere quell'«alto livello di astrazione» che, a sua volta agevola la distinzione tra ciò che per una società è *sostanziale* e ciò che è invece *accidentale*. Quel che il Cristianesimo aggiunge alla conoscenza filosofica delle cose politiche è dunque un qualcosa che riguarda il suo stesso problema fondamentale: un'«astrazione superiore» che insegna a perseguire la «sostanza senza sacrificare e impedire lo sviluppo» dell'accidentalità» (cfr. *infra*, pp. 101ss.).

Con un linguaggio d'oggi si potrebbe dire che, grazie al suo «alto potere di astrazione», il Cristianesimo, insegnando una composizione tra la sostanza e l'accidente evita non soltanto una soluzione politica del contrasto tra *élite* e massa, ma anche la decadenza della società. In altre parole, che né la filosofia politica, né la scienza economica sono, per Rosmini, in grado di fornire, *da sole*, criteri universali e duraturi per distinguere ciò che in politica è bene da ciò che è male, e quindi criteri per valutare il mutamento sociale.

Infatti, «le società umane (come i corpi di cui si compone l'universo) non sono immobili, ma in continuo movimento» e animate da due forze: «una le spinge verso la perfezione, l'altra le schiaccia verso l'imperfezione». In questo modo Rosmini si cimenta col problema classico della filosofia politica: la ricerca dell'«ordinamento sociale che, considerate tutte insieme le circostanze immutabili e specialmente quelle naturali, possa dare alla società una sussistenza più vitale e durevole». In questa prospettiva, la politica viene intesa come «un calcolo generale delle buone o cattive conseguenze che un provvedimento può produrre» e «la regola della sostanza e dell'accidente si trasforma nella regola che prescrive ai governi saggi di avere una mente aperta» che «tenga in vista il bene del tutto e non solo quello della parte» (cfr. *infra*, pp. 107ss.).

Dunque, un delicato sistema di equilibri che tuttavia non è un'*arte* ma una *scienza* che «cerca di trovare il massimo bene che risulta da un insieme di beni e mali crescenti e decrescenti secondo certe leggi» che si fondano su un «*calcolo statistico e*

matematico» dell'ordine in cui «si succedono i diversi elementi sociali nei quali passa man mano la forza prevalente», e che ha lo scopo di individuare le «grandi leggi dell'andamento sociale che determinano la serie degli stati diversi e progressivi» che governano le società secondo un movimento nel quale «gli uomini vengono spinti verso la *verità* dall'ottimo supremo Provvidente, che fissò le leggi per tutto ciò che esiste». La funzione politica del Cattolicesimo è allora quella di ricordare a masse e a governanti che esiste un «ordine degli elementi» che ha a che fare con l'«ottimo supremo Provvidente» e il cui governo «segue la stessa norma […] individuata come il principio supremo dei governi umani: la norma del tenere salda la sostanza, lasciando andare gli accidenti». Ciò porta Rosmini a sostenere l'esistenza di «una legge *cosmica*, che appartiene al mondo morale e a quello fisico»: la

> legge dell'indistruttibilità della materia malgrado tutti i cambiamenti di forma a cui possa essere assoggettata con tutti i mezzi meccanici o chimici; la legge per cui dalla corruzione di una cosa ne nasce immediatamente un'altra senza che muoia mai la base; legge che frena l'audacia del genere umano, che mette un limite fisso ai flutti spumeggianti di questo oceano tempestoso; legge che conserva tutto ciò che entra a far parte dell'ordine universale, e tutto ciò che tenta di turbarlo perisce; legge che conferma le parole di un pensatore eccelso: "i princìpi del Cristianesimo non sono altro che le leggi del mondo divinizzate"[27] (cfr. *infra*, p. 127).

Nell'ambito di questo "ordine universale" il ruolo della filosofia politica è di indagare «i princìpi immutabili e universali in base ai quali la mente dell'uomo saggio giudica correttamente tutto ciò che può influire in bene o in male sulla società civile». Una sorta di misurazione delle «forze che spingono e muovono la società civile, [che] permette di prevedere fino a un certo punto il futuro della società stessa», e che «può essere parago-

[27] Il riferimento è a Joseph de Maistre, esplicitamente citato.

nato al movimento di un corpo che si vuole spostare dal luogo in cui sta a un altro». In questa prospettiva, sempre alla ricerca della «*ragione sommaria per cui durano nel tempo o cadono in rovina le società costituite dagli uomini*», Rosmini paragona la scienza del governo ad una «*meccanica sociale*» e l'uomo politico, come l'«ingegnere che deve trasportare un masso da un luogo a un altro», deve conoscere il fine per il quale la «società civile è stata costituita e verso il quale deve essere condotta» (giacché «invano si tenterebbe di muovere utilmente la società, opponendosi e contraddicendo alle leggi naturali secondo le quali questa si muove»[28]). L'obiettivo di Rosmini è pertanto quello di scoprire

> le nozioni generali della società; definirne l'unica essenza e sempre la medesima in tutte le associazioni particolari; ricercare il fine comune a tutte, il fine essenzialmente sociale; infine indicare le deviazioni che la società, in senso universale, può fare da questo fine, come pure descrivere il suo percorso diritto verso il medesimo fine (cfr. *infra*, p. 133).

Una conoscenza che può condurre alla identificazione «dei criteri sicuri con i quali giudicare quali mezzi di governare siano buoni e quali dannosi, quale debba essere la mentalità di un importante uomo di stato, quali le illusioni, i sofismi, insomma gli errori in cui possa cadere chi regge e governa i popoli». In questo modo, prendendo di petto il fondamentale problema della diffusione delle idee, Rosmini ritiene che comunque anche qualora fosse assodata, e per quanto «esatta», tale dottrina non potrebbe diventare popolare tutto a un tratto. Dopo la sua scoperta deve essere infatti prima «discussa tra pochi, poi

[28] A questo riguardo sarebbe (stato) molto interessante – come si è fatto da più parti in altre sedi e come s'intende continuare a fare – tornare non soltanto sul rapporto tra il pensiero di Rosmini e le teorie del diritto naturale, ma anche mettere in relazione la sua teoria della nascita, sviluppo e funzione delle istituzioni con la corrente delle teorie (giuridiche) neo-istituzionaliste e con un approccio che intersechi anche le riflessioni (svolte da più discipline) sui vincoli (istituzionali, come pure pedagogici) formali e informali.

solo quando dalla discussione dei saggi esce chiara, provata e stabile, si può comunicare al popolo senza pericolo. La comunicazione del sapere al popolo è l'opera di una speciale classe di scrittori particolarmente benemeriti del progresso sociale». Si tratta di un compito ambizioso e, come si è visto, difficile da assolvere al quale Rosmini bramerebbe contribuire «coll'opera presente» che si propone di affrontare «alcune grandi questioni della scienza sociale» che «potrebbe un giorno esser condotta a tale rigore di formule, e a tale evidenza di dimostrazioni, da disgradarne le stesse discipline matematiche». Dunque un proposito di fondare la scienza sociale su basi 'scientifiche' – comunque diverso da quello di August Comte o di Claude H. Saint-Simon – che si fonda sul quel «vincolo di proprietà [che] ha per base l'*utilità* della persona che si lega alle cose [e sul] vincolo di società [che] ha per base la *benevolenza* scambievole delle persone che si legano insieme» (cfr. *infra*, pp. 133ss.).

E se da una parte questo consente di dire che del "vero liberalismo" delineato da Friedrich A. von Hayek Rosmini avrebbe respinto la humeana e fondamentale tesi secondo la quale la *benevolenza* non è necessaria per la fondazione e per il mantenimento di una società, da un'altra parte, per Rosmini, la *proprietà* e la *società* trovano fondamento nell'intelligenza dell'uomo che ha consapevolezza di «ciò che deve a se stesso e [di] ciò che deve alle altre persone». Quel che lo rende in grado «di prevedere e calcolare i diversi usi e benefici che può trarre dall'uso delle cose e che dalle stesse cose possono trarre gli altri uomini insieme a lui, [e di] fare su di esse dei progetti stabili per il futuro». Dall'acquisizione di tale fondamentale consapevolezza Rosmini inferisce così che «il *dominio*, dunque, e la *società* non appartengono agli esseri irrazionali, ma spettano all'ente dotato di ragione, e si sviluppano di pari passo allo sviluppo della ragione nell'uomo». Pertanto, «affinché una unione di uomini possa chiamarsi società» deve comporsi di più persone e non deve essere tesa a realizzare i fini di un solo uomo, caso in cui gli altri uomini sarebbero considerati come mezzi. Affinché ci sia una società degna di questo nome occorre quin-

di che gli individui si uniscano, senza discordia, per un «un solo fine comune» e che tendano «al benessere dell'intero corpo».

A proposito dei fini prossimi che concorrono al raggiungimento del fine comune Rosmini sostiene che *il fine prossimo della politica è l'utilità*. L'uomo politico persegue quella parte del bene comune, che non è tutto il bene, denominata da Tommaso beni *commutabili* o *temporali* o *contingenti*, non svincolati né svincolabili dalla giustizia etica. Compito dell'uomo politico è non la giustizia astratta, bensì quella possibile nella società contingente in cui si trova.

> Il vincolo di proprietà ha per base l'*utilità* della persona che si lega alle cose. Il vincolo di società ha per base la *benevolenza* scambievole delle persone che si legano insieme. Questi due vincoli, come è chiaro, sono essenzialmente diversi tra di loro. L'uomo deve all'intelligenza pura, di cui è fornito, tanto i *rapporti* appartenenti all'ordine delle *idee*, quanto i *vincoli* appartenenti all'ordine delle *cose*, vincoli che lo legano a tutti gli esseri diversi da sé, sia cose che persone. Mediante l'intelligenza pura l'uomo può conoscere i rapporti degli enti e con il suo aiuto e la sua guida egli, come essere attivo, può legarsi con le varie specie di enti, a seconda dei diversi rapporti che ha con essi e questi tra di loro. La *proprietà* e la *società*, dunque, non esisterebbero, se non ci fosse l'intelligenza, perché senza l'intelligenza l'uomo non saprebbe, per prima cosa, ciò che deve a se stesso e ciò che deve alle altre persone; poi non sarebbe in grado di prevedere e calcolare i diversi usi e benefici che può trarre dall'uso delle cose e che dalle stesse cose possono trarre gli altri uomini insieme a lui, né fare su di esse dei progetti stabili per il futuro. Il *dominio*, dunque, e la *società* non appartengono agli esseri irrazionali, ma spettano all'ente dotato di ragione, e si sviluppano di pari passo allo sviluppo della ragione nell'uomo (cfr. *infra*, pp. 140-141).

A proposito della concezione rosminiana sull'utile è necessario specificare la critica di Rosmini nei riguardi di Jeremy

Bentham. In sintesi il Roveretano sostiene che, colui il quale è da lui ritenuto il più noto degli utilitaristi, erra nel momento in cui si prefigge di determinare la moralità di un'azione a partire da e in vista della sua utilità, intesa come quella realtà in grado di esaltare nei massimi termini il piacere e la felicità e, contestualmente, di ridurre nei minimi termini il dolore e l'infelicità[29]. Ciò che di Bentham (e degli utilitaristi) Rosmini non condivide non è che il piacere e il dolore – intesi in senso lato – siano tra gli obiettivi delle operazioni morali, quanto piuttosto che gli utilitaristi non distinguerebbero la scienza morale (il cui oggetto è colui che dona il bene e che si dona per il prossimo) dalla scienza eudemonologica (oggetto della quale è il destinatario del bene e di tutte le sue conseguenze). In tal modo, secondo Rosmini, Bentham parzializzerebbe in senso orizzontalistico la morale, privandosi della fruizione della sua universalità, che le deriva dalla sua irrinunciabile e irriducibile dimensione di eccedente apertura alla trascendenza. Le implicazioni politiche di tale riduzionismo morale (e viceversa) sono particolarmente evidenti proprio riguardo alla società. In questo modo, infatti, Rosmini, a proposito della giustizia sociale che scaturisce anche dalla sua interazione con la naturale costituzione della società civile, affronta uno dei temi canonici della filosofia politica sostenendo che «prima che si associ con i propri simili con il vincolo di società, l'uomo si concepisce in quello stato a cui venne dato il nome di *stato di natura*, per contrapporlo allo *stato di società*». Il che comporta la necessità di riconoscere e poi di distinguere tra il «diritto anteriore all'esistenza dei vincoli sociali e il diritto nascente da questi stessi». Detto «*diritto di natura*, perché lo stato in cui si concepisce l'uomo anteriormente allo stato sociale è detto *stato di natura*», esso sostanzialmente comanda di «non fare del male al tuo simile». Mentre ciò che obbliga l'uomo ad agire «per il bene dei propri simili» è detto «*diritto socia-*

[29] Rosmini tratta del pensiero di J. Bentham in particolare nella sua opera A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. 23 ENC, Città Nuova, Roma 1990, pp. 203ss.

le» ed «è la fonte dei doveri positivi» e della «solidarietà sociale» intesa come «l'obbligo che ha ciascuno […] di essere utile a tutti gli associati» nella prospettiva di quel «bene comune» che fa sì che «l'associazione tra gli uomini sia una cosa essenzialmente morale». Questa distinzione si contrappone quindi alle teorie di Rousseau sul diritto naturale e alla «perversione del suo pensiero» che per Rosmini «non deve essere considerato un lavoro filosofico serio» ma soltanto come «un'elegia sulla corruzione sociale in mezzo alla quale fu costretto a vivere». Ciò che i suoi seguaci e i suoi critici non compresero col risultato che, «invece di vedere in lui l'uomo stizzito che si adira, l'oratore che esagera, il sofista che fa sfoggio della sua abilità, il poeta che piange, si volle vedere il filosofo che ragiona» (cfr. *infra*, pp. 148ss.).

A proposito del bene comune Rosmini sostiene che esso *vada distinto da altri beni più particolari*. Il bene comune consiste nel bene che rifluisce su tutti i cittadini, in proporzione a quanto loro spetta. Non si tratta di egualitarismo, bensì di tutto il bene di cui un uomo o una società sono capaci: *bene* quindi non solo di ordine materiale e sensibile (profitto e piacere), ma anche di ordine superiore, quali sono il bene etico e quello spirituale. Erroneamente talvolta il bene pubblico viene equiparato al bene comune, ma occorre tenere ferma l'idea che il bene pubblico (e, in esso, quello del partito e poi quello individuale) è soltanto una parte di quello comune e non viceversa. Posto che a proposito dei partiti l'idea di Rosmini è diversa da quella contemporanea, a proposito di essi andrebbero comunque meditate alcune tesi come, ad esempio, quella secondo la quale l'uomo politico, una volta eletto, per il bene comune dovrebbe mantenere il diritto di dissenso dal proprio partito, senza temere di essere penalizzato. Il bene comune della società delle persone si estende tra quello sociale umano e quello soprannaturale[30].

[30] Su questo punto in particolare è utile fare un confronto, come fa M. Salvioli, in *Rosmini "dopo" Milbank: riflessioni sul tema della grazia nell'*Antropologia soprannaturale, in F. Bellelli – E. Pili, a cura di, *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 77-109, in particolare cfr. pp. 92-93, tra Rosmini e John Milbank: «se

> Affinché una unione di uomini possa chiamarsi società, deve essere composta di più persone in quanto tali: né può essere considerata società quella in cui una sola persona è il fine e tutte le altre non compaiono e non sono rappresentate se non nella qualità e relazione di mezzi, per cui un'unica persona trae il vantaggio che desidera solo per se stessa. All'opposto, se tutti gli individui uniti hanno un solo fine comune, senza discordia, come le membra di un corpo tendono tutte al benessere dell'intero corpo, e questo ha il fine del benessere delle membra, allora c'è la società. La società di servitù e di signoria non è dunque una vera società, ma è così impropriamente chiamata, cioè si chiama società non per esprimere il vincolo servile o signorile, ma piuttosto il *limite* di questo vincolo: limite morale dal quale nasce l'obbligo per i servi e i padroni di non accontentarsi di avere fra loro una relazione di servitù o signoria, ma di dover sempre accompagnare questa relazione con una pari società e benevolenza scambievole. […] Questo è il motivo per cui il Legislatore dell'umanità, volendo unire insieme tutti gli uomini in una società pienamente universale, ne escluse del tutto il concetto di dominio e di signoria: l'escluse tra gli uomini, riservando e riferendo ogni dominazione solo a Dio. A coloro poi, ai quali impose di fondare sulla terra una società così pura e perfetta, consegnò la seguente legge costituente: "i re delle nazioni le governano e quelli che hanno potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi, però, non sia così: ma chi è il più grande tra voi diventi come

---

Milbank, commentando l'Aquinate con de Lubac, evince questa concezione partecipativa per gradi della relazione tra naturale e soprannaturale *ex parte Dei*, fedele alla sua dichiarazione di stile teologico – più volte accostato alla contemporanea "svolta antropologica" – Rosmini riconosce la medesima concezione a partire dal testo biblico fondante la dottrina della creazione dell'uomo. Tale gradualità si trova a essere fondata nella struttura ontologica che regge, se così si può dire, tutta l'*Antropologia soprannaturale* e che si può trovare riassunta schematicamente – quanto alla peculiare impostazione onto-gnoseologica del Roveretano – nel seguente passo: "il lume della ragione è l'essere ideale, il lume della fede l'essere reale: il lume della ragione l'essere iniziale, il lume della fede l'essere compiuto, assoluto, Dio"».

> il più piccolo e chi governa come colui che serve" (cfr. *infra*, pp. 146-148).

Altro tema canonico della filosofia politica affrontato da Rosmini è quello delle differenze e delle diseguaglianze tra i membri della società (cfr. *infra*, pp. 158ss.). Diseguaglianze che egli ritiene derivino «dall'intima natura della società» giacché la sua «amministrazione […] richiede *unità* e *abilità*» e perciò per perseguirle la società incarica tra i suoi membri «una o più persone». Rosmini non specifica le modalità in cui questo avvenga o debba avvenire, ma si chiede se si tratti di «una relazione *servile* o *sociale*» e comunque esclude che chi svolge tale compito, anche se eletto all'unanimità, sia «il rappresentante della maggioranza sociale, in modo che la sua sentenza equivalga alla sentenza della maggioranza». Infatti, a suo avviso, «la maggioranza sociale non è per se stessa giudice dei diritti e dei doveri dei soci» anche se usa la forza sociale per

> *1.* costringere i soci riluttanti a ubbidire all'amministrazione sociale; *2.* […] eleggere il giudice, se è necessario, e poi ad accettarne la sentenza; *3.* […] risarcire la società e i soci dei danni arrecati loro per il mancato rispetto degli obblighi sociali; *4.* garantire la società dai danni da essi minacciati (cfr. *infra*, pp. 165-166).

Il che significa che «l'uso della forza non appartiene né alla società intera, né alla maggioranza dei soci, né alla minoranza, né a singoli soci [bensì] a quella parte dalla quale sta la giustizia, e che «i doveri del capo della forza sociale sono […] di costringere i soci in discordia a eleggere un giudice, quando questo non fosse presente fin dalla prima organizzazione della società [e di] costringere i riluttanti a eseguire quanto deciso dal *giudice*». Di conseguenza, in caso di discordia tra la società e il suo amministratore o giudice si deve procedere pacificamente all'elezione di un altro e poiché esso può abusare del suo potere occorre che la società, onde evitare una guerra col suo capo, si cauteli contro tale pericolo. Un pericolo che Rosmini defini-

sce come «il nodo più difficile nel gran problema di costituire una società» (cfr. *infra*, pp. 166ss.).

Per evitare questa sorta di guerra civile Rosmini – non prestando attenzione al modo in cui quel pericolo era inteso dal Costituzionalismo dei suoi tempi, e lasciandone così intenderne la scarsa rilevanza per 'governare' delle quattro fasi dello sviluppo delle società – ritiene che la «macchina sociale» debba essere lubrificata «dall'olio del dovere morale e dal grasso della virtù» che «è quella che principalmente viene insegnata dal Cristianesimo, cioè la *virtù perfetta*, quella che rende armonioso il movimento della macchina sociale e che provvede alla [sua] conservazione». Di qui l'assoluta necessità che «la *morale* intervenga e con il suo *veto* autorevole impedisca alle parti l'uso, o piuttosto l'abuso, dei loro freddi e troppo ruvidi diritti» (cfr. *infra*, pp. 169ss.)[31].

Si pone così il problema di individuare quale sia «il vero bene a cui deve tendere una società di uomini». Rosmini ritiene che debba essere «il *bene umano*» inteso come «bene per la *natura umana*», e che debba rispondere «a tutte le esigenze di questa natura» e da essa riconosciuto, approvato e desiderato. In questa prospettiva, richiamato il detto di Seneca secondo il quale «"la più grande sapienza si riduce a distinguere i beni e i mali"», Rosmini ribadisce che la società deve tendere «al vero bene umano» inteso come lo «scopo essenziale di ogni società» e lo fa derivare dall'«invincibile necessità [che l'uomo avverte] che la sua volontà sia buona e non malvagia». Una necessità che recepisce «l'autorità del vero che le chiede *adesione*, e [che ad] essa si arrende» ricevendone «*piacere*» e «*approvazione*». Da ciò il *nesso tra virtù e felicità* e l'identificazione del 'bene umano' non nell'appagamento di «piaceri isolati», ma nel loro appagamento nel tempo. Il vero bene umano, infatti, non consiste nei piaceri isolati o nella «soddisfazione di un qualsiasi bisogno

[31] Uno dei temi fondamentali del rosminianesimo – ancora largamente da esplorare – è sicuramente il rapporto tra il diritto e la morale. Si è offerto un contributo in tal senso in F. Bellelli, *Percorsi storici della pedagogia giuridica. Vico, Rosmini e la* dignitas hominis, Aracne, Roma 2020.

e la cessazione di un dolore», ma nell'"appagamento" della natura umana intesa come fine della società. E infatti, «tutte le società che non avvicinano gli uomini al vero appagamento, ma da esso li allontanano, sono in contraddizione con la volontà di tutti i soci che le formano, anche se questi le formino e promuovano per errore» e, per di più, «quando le volontà dei soci, anche se sembrassero unanimi, si riferiscono a una cosa evidentemente contraria all'appagamento umano, per errore o per sfrenate passioni, non sono volontà veramente sociali e non possono costituire alcuna legge»[32]. Non poteva, a questo punto, mancare un riferimento a come i classici avevano affrontato il problema e al modo in cui gli Epicurei e gli Stoici avevano trattato della possibilità della volontà di rendere l'uomo felice. Per quanto ritenga che gli Stoici avessero ragione nel sostenere che «la felicità umana consiste nell'appagamento e non nei piaceri» e che la soluzione degli Epicurei sia sostanzialmente triste, Rosmini ritiene che neanche la soluzione degli Stoici sia sufficiente e che la loro volontà «possa essere dannosa se non temperata dalla virtù» (cfr. *infra*, pp. 176ss.).

Per questo motivo, ad avviso di Rosmini, «i filosofi stoici intravidero la distinzione che solo il Cristianesimo mise nella sua piena luce: quella tra il *bene assoluto* e i *beni relativi*», e fece conoscere agli uomini, «l'esistenza, oltre i beni sensibili, di un bene reale e assoluto sul quale l'opinione non ha alcun

[32] Rosmini, in questa circostanza, cita A. Hamilton. Non sempre nelle opere di Rosmini si ha la medesima interpretazione e valutazione del costituzionalismo e della sua importanza. Anche perché la sua posizione cambia nel tempo e riflette il cambiamento delle circostanze politiche. Tali opere, inoltre, non possono essere scorporate non solo dalla complessiva produzione rosminiana in materia di politica, ma anche da tutto il *corpus* della sua riflessione che riguarda la filosofia, la pedagogia, la teologia e il diritto. Limitatamente alla considerazione rosminiana del costituzionalismo sono da ricordare anzitutto le seguenti opere: A. ROSMINI, *Della naturale costituzione della società civile*, a cura di L.M. Gadaleta, vol. 34 ENC, Città Nuova, Roma 2016; ID., *Progetti di Costituzione*, a cura di L.M. Gadaleta, vol. 36 ENC, Città Nuova, Roma 2017. Per ciò che riguarda la ricognizione sul costituzionalismo in Rosmini si vedano S. MUSCOLINO, *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano*, Palumbo, Palermo 2006, e in particolare il recente M. NICOLETTI, *Il governo senza orgoglio*, cit.

potere, perché realissimo, privo di ogni male e immutabile». Il Cristianesimo risolve così un problema che i classici non erano riusciti a risolvere perché il

> *bene assoluto* che […] indica agli uomini, appaga al più alto livello […] tutti i desideri della *persona* e della *natura umana*. Ma questo sommo bene non impedisce che vi siano poi dei beni minori realmente confacenti alla natura umana. Il Cristianesimo non nega che questi siano *beni* e *piaceri*, nega soltanto che in essi consista necessariamente l'*appagamento* (cfr. *infra*, pp. 191ss.).

Tale intima relazione tra natura umana e bene assoluto non comporta tuttavia una svalutazione di quelli che si definiscono 'diritti individuali'; tant'è che Rosmini ritiene che «il diritto che ciascun uomo possiede al proprio appagamento morale e alla propria felicità, sia per natura inalienabile» e che sia parimenti «*il primo dei diritti*, ma […] anche *il più generale dei doveri*». Inoltre, di quello che in generale si potrebbe definire "diritto a ricercare la felicità e a praticare la virtù", Rosmini si occupa distinguendo «il limite dell'individuo nel diritto ai mezzi che possono giovare alla sua felicità» da quello «dell'autorità governativa nel disporre dei detti mezzi che giovano alla felicità dei soci», e specificando che «il potere del governo sociale deve operare in modo che le sue disposizioni non impediscano a nessuno di usare i mezzi […] necessari al conseguimento del proprio appagamento morale». Il governo deve così mirare «all'ottenimento del bene morale, che è la virtù più perfetta», mentre l'«appagamento morale dell'animo»" non può essere regolato dal governo bensì dalla morale (cfr. *infra*, pp. 195ss.). Riflettendo sul significato *del principio di sussidiarietà* Rosmini sostiene che il politico deve applicare in modo uguale la regola stabilita da Dio: "il maggior bene che si può fare ad una persona non è dargli il bene ma renderlo da se stesso autore del proprio bene"[33]. La differenza delle democrazie liberali ri-

[33] Cfr. A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 ENC, Città Nuova, Roma 1977, n. 359.

spetto a quelle populiste consiste nel fatto che le prime hanno strumenti per contribuire efficacemente a debellare le sacche di povertà, perché riescono ad incentivare le persone a darsi da fare per migliorare la propria e l'altrui situazione. La migliore risorsa delle democrazie liberali è quella di mettere lo stato a servizio e a stimolo dell'iniziativa dei cittadini, senza la paura della libera competizione, e favorendo anzi lo sprigionarsi delle energie in tutte le realtà sociali, garantendo nel contempo l'eguaglianza delle condizioni. A questo proposito è centrale la riflessione di Rosmini sulla relazione tra *proprietà privata* e *questione demografica*, nella quale potrebbe essere ravvisata un'anticipazione di alcune tesi che la Dottrina sociale della Chiesa ha riservato al principio di sussidiarietà – sebbene, come noto, la *Rerum novarum* non soltanto non cita Rosmini, bensì sviluppa tesi politiche che non tengono conto della di lui prospettiva politica[34] – :

> Vediamo ora da dove traggono forza le leggi universali che hanno da sempre governato la società, confermate dalla loro assoluta necessità. Immaginiamo che venga abolita la proprietà privata: ben presto la popolazione, con una crescita di gran lunga superiore alla produzione di cibo, cadrebbe nel bisogno, e finirebbe con lo strapparsi il pane di bocca. Gli uomini più illuminati cercherebbero delle soluzioni convocando, forse, un congresso per trovare soluzioni al problema. Il dibattimento potrebbe essere questo: "finché abbiamo vissuto nell'ab-

[34] È noto infatti che il gesuita padre Matteo Liberatore fu sia uno tra i principali estensori della Enciclica di Papa Leone XIII *Rerum novarum* (cfr. C.E. GENTILUCCI, *Il contributo di padre Matteo Liberatore alla Rerum novarum e all'economia cattolica*, in «Itinerari di Ricerca Storica» 1(2018), pp. 93-103), sia uno dei principali oppositori di Rosmini, la cui polemica teoretica concorse al lavoro dei censori della Commissione teologica che portò alla condanna delle 40 proposizioni rosminiane nel *Post obitum* (1887-1888), sempre di Papa Leone XIII: cfr. L. MALUSA, *Il pensiero politico di Rosmini al vaglio della «Civiltà Cattolica»* in «Rivista di Storia della Filosofia» 1(2000), pp. 27-58 e L. MALUSA, P. DE LUCIA, E. GUGLIELMI (a cura di), *Antonio Rosmini e la Congregazione del Sant'Uffizio. Atti e documenti inediti della condanna del 1887*, Franco Angeli, Milano 2008.

bondanza, non era importante che uno lavorasse meno di un altro e ricevesse la stessa parte, perché ce n'era a sufficienza per tutti. Adesso, invece, si tratta di dare ad un altro, per generosità, non solo l'utile, ma il necessario alla sopravvivenza. Se non dividiamo le terre e non proteggiamo il frutto del lavoro, tutta la società sarà stravolta, e il frutto dell'uomo debole e laborioso sarà rapinato dal forte, pigro e vizioso". Si potrebbe opporre a questo discorso l'accrescimento della fertilità della terra o altre cose, come la riduzione progressiva del surplus di produzione ai proprietari, l'introduzione per tale divisione dell'egoismo e dell'interesse personale: i ricchi si rifiuteranno di cedere liberamente il superfluo al fratello bisognoso e domineranno. Ma la difficoltà dovrebbe infine per forza cadere; la nuova istituzione contiene un male, ma inevitabile e decisamente minore rispetto al lasciare le proprietà aperte e comuni: "la quantità di cibo che può consumare un uomo è limitata dalla capacità dello stomaco – risponderebbero altri – e una volta saziata la fame, questi non getterà il superfluo, ma lo potrà scambiare piuttosto con il lavoro di altri membri della società, per i quali sarebbe meno duro lavorare che morire di fame". In tal modo si stabilirebbero leggi sulla proprietà, simili a quelle in vigore presso tutti i popoli civili, che non sono di certo prive di inconvenienti, ma sono una soluzione ai grandi mali della società. Dunque, quando anche non si considerasse la legge della proprietà sotto l'aspetto morale, gli uomini l'accetterebbero per pura necessità, essendo l'unica alternativa possibile il divorarsi l'un l'altro. Ma gli uomini, essendo vissuti a lungo col beneficio di questa legge, ne hanno perso di vista l'importanza, le motivazioni e sono giunti a proporre teorie di uguaglianza, considerandola nociva e da vietare, così come fanno [W.] Godwin oppure il *Code de la Nature* [di Morelly], poiché gli uomini, seguendo le sensazioni, fanno i calcoli solo delle conseguenze negative e non dei vantaggi che la legge porta da molto tempo (cfr. *infra*, pp. 79-81).

Sulla base di tali considerazioni riguardanti la relazione tra diritti, proprietà e potere governativo, il caso dell'espropriazione da parte dello stato dei beni degli ordini religiosi è inteso da Rosmini come un esempio dei limiti del diritto dello stato a limitare la proprietà per fare del bene: «nessun uomo e nessuna società umana potrà imporre agli uomini il vago dovere della beneficenza: questo può essere comandato solo al cuore e solo da Dio» (cfr. *infra*, pp. 209ss.).

Dopo un esame degli esempi storici sul popolo ebraico, della morigeratezza degli antichi romani, come pure delle conoscenze e delle scoperte etnografiche su usi e costumi degli indiani d'America addotti a sostegno delle proprie teorie sulla nascita ed evoluzione della società verso il suo fine naturale, esempi che hanno la funzione di corroborare le proprie teorie e di mostrare come le società non-cristiane siano maggiormente esposte al rischio della decadenza (cfr. *infra*, pp. 220ss.), Rosmini ritorna su temi teorici argomentando la tesi secondo la quale «la società civile non può formarsi senza che nelle famiglie e negli individui che la compongono ci sia un certo livello di uso dell'intelligenza» (cfr. *infra*, pp. 242ss.).

Questa 'intelligenza' si esprime massimamente nella seconda età della società (: «in cui la volontà collettiva tende a rendere la patria gloriosa e dominatrice») e se nella terza età si manifesta nel tentativo delle masse di «aumentare la ricchezza: commercio, attività manifatturiere o agricoltura», nella quarta si applica soprattutto ai piaceri. È l'età della decadenza, che non sviluppa 'intelligenza' ma nella quale le masse «logorano insensibilmente e consumano il potere acquistato sulla propria intelligenza» e, «se accade che le stesse masse corrotte gestiscono il potere, come è nella forma democratica, è chiaro che queste finiscono per spingere direttamente lo stato alla rovina finale, riversando i loro vizi, l'ignoranza e gli istinti brutali nelle stesse leggi e disposizioni pubbliche». La descrizione di questa età in cui, mossa dall'istinto di auto-conservazione, la società si trasforma in aristocratica o monarchica, come pure di quella successiva in cui la società si risolleva, risente esplicitamente della lettura rosminiana di Alexis de Tocqueville e dei Federalisti. La polemica

anti-democratica di Rosmini verte infatti sulla tesi secondo la quale se nei governi democratici «i vizi e l'ignoranza della plebe […] se superano un certo livello» fanno velocemente crollare la società, qualora invece «governano solo pochi, è certo che, anche se scelti male, non mandano così rapidamente in rovina lo stato, poiché è impossibile che pochi lo danneggino con tanta ignoranza e malvagità, quanto una massa di malvagi che può fare tutto ciò che vuole». L'evidenza dei pericolosi limiti del regime democratico è però superata non da una costituzione liberale, bensì dal Cristianesimo il quale «mettendo degli individui a capo della grande società religiosa, quali maestri e pastori delle moltitudini, indica la forma di un governo naturale», e, così facendo «risolve il gran problema che domandava "quali siano le migliori garanzie che si possono avere contro gli abusi dei governanti", dimostrando che "le migliori garanzie sono tutte poste nella coscienza dei governatori, nei lumi morali e nella coscienza dei governati"». Per Rosmini, quindi, gli strumenti elaborati dalla filosofia politica per evitare la decadenza delle società (aristocratiche o democratiche) tramite costituzioni ed elezione dei governanti non sono sufficienti: «al di fuori di queste garanzie cristiane […] tutte le costituzioni e le forme di governo, composte ingegnosamente con qualsiasi astuzia, hanno un lato debole, dal quale, come da una vasta breccia, entra apertamente la violenza, il dispotismo, il micidiale arbitrio dei più scaltri insieme ai più viziosi». Ed è per questo chiaro che «le società umane abbandonate a se stesse, senza una guida straordinaria e potente che le freni e diriga, hanno quasi un percorso fatale prestabilito, per il quale scendono a mano a mano alla rovina irreparabile» (cfr. *infra*, pp. 263ss.).

Rosmini, quindi, non ignora che per avere una 'società buona' è necessario che essa poggi su 'elementi buoni' quali la famiglia e l'educazione e, soprattutto, che poggi sul recupero dell'«elemento divino, [su] un culto divino unico, verso cui vediamo particolarmente attenti tutti i fondatori delle prime comunità civili» (cfr. *infra*, pp. 269ss.).

Le risorse etiche e spirituali costituiscono delle forze interiori non controllabili dalle leggi positive vigenti nella società,

e determinano dinamiche che hanno una profonda fecondità. Tali energie costituiscono tuttavia il grado reale di forza proprio della società; per Rosmini la forza dei beni del corpo sociale è specificata in ricchezza materiale, popolazione, scienza, potere militare, virtù. Egli sostiene pertanto che la responsabilità ordinatrice e di guida della Nazione va lasciata alla virtù che è garante di equilibrio, di forza e di coesione. Imprescindibile, inoltre, è il legame tra virtù e religione, anche solo nei termini del riconoscimento reciproco delle specificità e connessioni che li caratterizzano: in quella cristiana il bene soprannaturale denominato grazia è un'autentica nuova forza che si aggiunge a quelle naturali. È la coscienza della forza soprannaturale che ha portato all'Occidente cristiano un contributo storicamente dirimente per il verificarsi delle scoperte scientifiche. Fintanto che le civiltà cristiane resteranno tali saranno capaci di autorigenerarsi, non soggiacendo quindi esclusivamente alle leggi naturali – che, tra l'altro, devono fare i conti con la forza distruttiva del peccato – le quali determinano di ogni società una nascita, una crescita e un declino.

> Non ci si deve quindi meravigliare se questo principio di azione altissimo e potentissimo, che si chiama libertà, sia anche fisicamente signore e dominatore di tutti gli altri princìpi di azione spontanei che sono nell'uomo. Anzi si può dire di più: solo questo principio di azione, la libertà, forma tutta la potenzialità e l'attività dell'uomo, perché solo in esso sta, per ribadirlo, il vero agire della persona. Da questa verità si trae la conseguenza importantissima che il massimo bene soggettivo, o meglio, l'unico bene soggettivo della persona umana si trova nell'uso della libertà umana, nel campo della moralità. In verità abbiamo detto che la "misura del bene soggettivo è sempre quella dell'attività naturale e conveniente, così che la massima attività naturale e conveniente del soggetto è il suo massimo bene". Ora, la massima attività della persona consiste nell'uso della libertà: dunque l'uso appropriato e naturale della libertà è il massimo bene soggettivo dell'uomo, e l'unico bene della persona

> umana. Ma nell'uso appropriato e naturale della libertà consiste la virtù morale; dunque nella virtù morale sta il massimo bene della natura e l'unico bene della persona umana. Perché dobbiamo quindi meravigliarci, dopo aver compreso tutto ciò, se la virtù ricolma l'animo dell'uomo dei più dolci sentimenti abituali, di gioie celesti, di nuovi, intimi e misteriosi compiacimenti? E se gli effetti e le modificazioni portate all'animo umano da una virtù costante, pur nascoste e profonde, sono tuttavia sufficientemente evidenti da portare la coscienza ad assicurarci la presenza in noi di qualcosa di più nobile ed eccelso dell'universo materiale, qualcosa di più prezioso di ciò che è limitato, di più durevole di ciò che è passeggero, di più potente di ciò che non è Dio stesso? Per cui un grande intellettuale [de Maistre] ha scritto che "la rettitudine del cuore e la purezza abituale delle intenzioni hanno tali influenze e risultati, che vanno molto al di là di quello che comunemente si pensa". Ma, giunti al bene altissimo del soggetto, siamo giunti al punto dove il *bene soggettivo* e il *bene oggettivo* si toccano e si incontrano senza però mai confondersi. […] Il massimo dei beni soggettivi consiste nella massima e suprema delle attività umane (l'attività libera) usata in modo appropriato. […]. Se la libertà si congiunge con l'essere senza limiti, c'è il massimo bene soggettivo e oggettivo insieme (cfr. *infra*, pp. 329-330, 335).

Accanto alla primaria necessità delle dinamiche etiche e spirituali indicate, Rosmini pone quella della «collaborazione armoniosa delle masse con gli individui che ne sono a capo con il loro consenso» e ritorna sul modo di uscire dalla fase di decadenza delle società chiedendosi se, «quando le masse sono giunte all'ultimo stadio di corruzione sociale dopo aver percorso tutte le età della loro vita naturale, in quella debolezza morale in cui ogni parola generosa è morta o derisa, possono ancora gli individui riscattarle dal degrado in cui sono cadute». E, pur indicando tre categorie di persone che possono fare la svolta sebbene non siano assecondate dalle masse, i *conquistatori*, i nuovi *legislatori*, e i *filosofi*, Rosmini ritiene che il loro

compito, come mostra la storia degli antichi uomini, sarebbe stato ancor più arduo se nel mondo non fosse «comparso sulla terra il Cristianesimo». Esso modificò «tutte le cose umane [e] l'umanità fu sconvolta dalla potenza del rimedio, poi prese subito un nuovo corso» anche perché il Cristianesimo riuscì a «*conservare l'intelligenza* che stava scomparendo dal genere umano» perché non riusciva più a farne uso, e annunciò «un bene nuovo, come dice la parola *evangelio*; un bene a cui deve tendere l'umanità come a unico scopo di tutta la sua attività». Ed è per questo motivo che «non c'è da meravigliarsi se, non appena convinse gli uomini che la conoscenza contiene in sé qualcosa di assoluto e divino, il Cristianesimo abbia tratto fuori dal suo fecondissimo seno tutte le scienze rinnovate» e il Vangelo indicò «agli uomini un bene in cui riporre la propria fede, e addirittura un bene assoluto» facendo rinascere «in tutti i cuori l'*affezione umana*[35] che si era spenta per mancanza di stimoli; da quel momento gli uomini seppero che cosa desiderare per sé, che cosa desiderare per gli altri; seppero che la beneficenza era possibile». Ma a Rosmini preme anche sottolineare come il messaggio del Vangelo si rivolga non alla società ma «agli individui dell'umanità», salvando così «la società per mezzo della ragione degli individui e non per quella delle masse» (cfr. *infra*, pp. 271ss.).

Citando Montesquieu, Rosmini ritiene quindi che questo rinnovamento «portò giovamento agli interessi temporali degli uomini [staccandoli] dagli interessi temporali» e mostrò loro una via diversa, meno pericolosa ma anche più appagante, di

[35] Il tema della teoresi sulla e dell'*affezione* è sicuramente uno degli argomenti principali per la comprensione del sintesismo rosminiano, fulcro di tutto il suo enciclopedico (sistema di) pensiero. Proprio l'*affezione*, in quanto elemento epistemologico cardine della trans-disciplinarietà della riflessione del Roveretano, è, nel contempo, tra i principali criteri, coefficienti, coordinate e direttrici per comprendere al meglio la connessione inter-multi-disciplinare dei saperi sui quali si è cimentato colui del quale Alessandro Manzoni non ha esitato a dire: "È una delle sei o sette intelligenze che più onorano l'umanità". Su questi specifici argomenti si rimanda a F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

realizzare il bene umano che non consiste nell'acquisto esclusivo dei beni temporali e nel godimento dei piaceri sensibili che spengono l'intelligenza (se cercati e usati come fini e non come mezzi). In questo modo, il Cristianesimo «chiamandolo e incitandolo all'acquisto di un bene spirituale, assoluto, nutrimento infinito dell'intelligenza, riabilitava […] la volontà e la ragione umana, rendeva possibile la virtù morale, dava al genere umano una dignità che aveva del divino». Il che comporta che l'uomo deve vivere distaccato da un attaccamento smodato dai beni temporali (che, se utilizzati male, producono abbruttimento) e considerarli «come semplici *mezzi* per il suo fine». In questo modo, e dopo aver individuato nel Sansimonismo quel movimento che, partendo non dalla fede ma dall'incredulità, cerca di distruggere «tutti i beni del Cristianesimo dalla sua radice più profonda», Rosmini arriva alla conclusione che la dottrina cristiana si accordi «meravigliosamente col criterio politico ricavato dal fine ultimo delle società, di cui abbiamo prima trattato». Esso infatti fornì alle società antiche quella bussola che non avevano e la cui mancanza ne aveva reso così difficile la navigazione portandole al naufragio perché «vagavano per un oceano pieno di pericoli senza sapere verso dove andare, dove approdare [… un] porto [che], scoperto e mostrato agli uomini dalla religione cristiana, è il bene realissimo, assoluto, santo, infinito [:] il pieno appagamento a cui ciascuno tende per natura» (cfr. *infra*, pp. 295ss.).

Per Rosmini, quindi, la grande innovazione portata dal Cristianesimo ha così consentito alle società di superare il pericolo della decadenza e della rovina insegnando a prestare «attenzione alla conservazione delle cose su cui si fonda l'esistenza della società, anche a costo di dover sacrificare le altre», di intendersi come un «movimento che la porta ad avvicinarsi incessantemente al suo fine e la conduce alla sua perfezione» tramite il riconoscimento che «il fine prossimo [è un] mezzo subordinato al fine remoto e principale» che ne assicura solidità e durata nel tempo tramite la giustizia «il cui sole sorto al mondo è Cristo, e che nella Bibbia viene detta "il fondamento dei regni"». Di qui la conclusione che il fine ultimo, il bene proprio dell'uomo, al

quale devono tendere le società corrisponde all'«appagamento morale del suo animo» (cfr. *infra*, pp. 300ss.).

Al concetto di "appagamento" Rosmini dedica non secondarie pagine e lo fa politicamente consistere in uno stato interiore d'animo per il quale il cittadino si dichiara soddisfatto della forma di governo. Non si tratta della felicità assoluta, bensì della sensazione di non avere alternative concrete migliori, unitamente alla capacità di offrire la percorribilità concreta di determinarle. Al contrario sarebbe disastroso inculcare nella società «desideri inesplebili»[36], cioè speranze che non possono trovare soluzione (provocando delusioni, rancori, instabilità politica).

> Una delle più importanti questioni proposte dai moralisti dell'antichità, è quella del potere della *volontà* sulla felicità umana. Viene risolta con delle risposte opposte dalle due scuole contrarie degli Epicurei e degli Stoici. Gli Epicurei negavano alla volontà ogni potere sul produrre la felicità, o per meglio dire trascuravano del tutto di osservare l'influenza che la volontà esercita sul rendere l'uomo felice. Gli Stoici, al contrario, davano alla volontà tutto il potere di rendere l'uomo felice. La ragione di questa differenza sta nel fatto che gli Epicurei facevano consistere ogni bene nel *piacere*; e il piacere, almeno quello fisico da cui prendevano la nozione generale di piacere, è prodotto nell'uomo necessariamente secondo leggi animali, e non per opera della volontà. Gli Stoici, invece, si erano accorti che la felicità non si poteva mai porre in singoli piaceri, anche se molti, ma nella contentezza generale, nell'*appagamento*, che viene prodotto chiaramente da un giudizio della volontà. […] È strano che gli Epicurei, finché ragionano in teoria, sostengono con acredine che tutta la felicità consista nei piaceri, ma poi, se li osserviamo nella loro vita privata, che è una catena quasi ininterrotta di piaceri, noi li troviamo immersi in una tristezza profonda, espressa con gemiti e lamenti; nessun mortale, dicono, è più sventurato di loro; e l'esperienza ci mostra che tali uomini dimostrano

[36] A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., p. 500.

> e sentono veramente una malaugurata tendenza all'odio della vita, al suicidio. […] Quando parlano della teoria filosofica, considerano il piacere solo e puro, e allora lo trovano un'ottima cosa; costretti a scendere dalla teoria nella pratica, l'esperienza dimostra loro che il piacere materiale dipende dalle condizioni della costituzione fisica, non è illimitato né continuo né permanente, e per di più, per sua natura, il piacere occupa ed esercita una delle più fragili e meno importanti potenze dell'uomo, lasciando tutte le altre affamate e insoddisfatte; così l'uomo è costretto poi a dichiararsi vuoto e misero; da qui il continuo sgomento, le angosce opprimenti e gli incessanti lamenti degli Epicurei. […] Concludiamo, dunque, che l'*appagamento* della natura umana risulta da due elementi: 1) da un bene reale indipendente dalla libera volontà dell'uomo, 2) da un atto della libera volontà con il quale l'uomo si dichiara appagato del bene che possiede (cfr. *infra*, pp. 186, 187-188, 189).

A questo punto Rosmini non può sottrarsi alla necessità di stabilire criteri di distinzione e di ordine tra i vari tipi di piacere e di appagamento. Premette che «la felicità [ossia la consapevolezza di una perfetta soddisfazione e di una quiete impensabile di tutti i desideri»] è più del semplice appagamento [perché] vuol dire l'appagamento più perfetto» (ovvero la consapevolezza del «possesso di un bene sommo e compiuto»), e, sostenendo che

> 1) lo *stato piacevole* può trovarsi nell'uomo anche prima dello sviluppo delle facoltà intellettive; [che] 2) lo *stato di appagamento* non può trovarsi nell'uomo se non a condizione che sia avvenuto in lui un certo grado di sviluppo intellettuale e [che] i diversi modi e gradi dell'appagamento vanno avanti di pari passo con lo sviluppo delle capacità intellettive; [e che] 3) lo *stato di felicità* presuppone un ultimo grado di sviluppo intellettivo, per cui l'uomo si innalza alla conoscenza e al desiderio del bene assoluto, l'altissimo oggetto di tutti i possibili desideri dell'essere intelligente (cfr. *infra*, pp. 304-305),

conclude che la «*coscienza eudemonologica*, cioè il giudizio immediato e naturale che noi diamo sulla soddisfazione di tutti i nostri desideri, non può [essere considerata una teoria soddisfacente] poiché non dipende dalla nostra libertà, ma dalla natura» (cfr. *infra*, pp. 310ss.). Esposti i caratteri della *coscienza eudemonologica*, Rosmini individua il limite dei sostenitori di un uso di essa connesso a tale definizione nel «considerare gli atti fuggevoli del piacere, senza legarli all'effetto che lasciano dopo di loro negli *abiti* e nelle *potenze*, e soprattutto nell'aver riposto la felicità nei soli atti umani, [trascinandoli così] in errori tragici per la virtù». Da questi errori Rosmini trae la conclusione che l'appagamento non sia soltanto opera dell'intelligenza, della volontà e degli sforzi dell'uomo per conseguire il proprio benessere, ma che dipenda anche dal «primo bene reale [che] è l'*esistenza*» e il relativo desiderio di conservarla tramite l'*appagamento* dei bisogni umani. Egli non pensa di stabilire il valore dei beni in sé ma quello che assumono rispetto all'appagamento e ritiene che esso debba essere guidato dalla ragione. Il che significa che «mentre le facoltà si evolvono progressivamente, compaiono nell'uomo i vari *oggetti appetibili*, che vengono attratti dalla sfera del *desiderio*, la quale si allarga e conquista sempre più spazio intorno a sé, e infine si mescolano e fondono, quasi fossero ingredienti, nell'*appagamento* umano». Su questa base Rosmini distingue «i beni *soggettivi*» («quelli che entrano nel soggetto uomo come cose sue, come elementi a lui naturalmente pertinenti»: ad esempio. le sensazioni piacevoli e i miglioramenti di qualsiasi genere), dai «beni *oggettivi*» («quelli che non fanno parte del soggetto, ma che si presentano alla sua comprensione e vengono giudicati da questa per quello che sono di per sé, in quanto possiedono l'essere in grado diverso»). Tale distinzione è tuttavia costantemente modificata dal fatto che «nulla è immutabile nell'uomo, tutto si evolve, tutti gli effetti ne producono altri» i quali «si complicano e agiscono gli uni sugli altri o si riproducono indefinitamente»; ciò che per un verso accresce smisuratamente la potenzialità umana, ma per un altro verso rischia anche di far sì che la si perda. Soprattutto qualora non si tenga conto del fatto che «l'unico bene sogget-

tivo della persona umana si trova nell'uso della libertà umana, nel campo della moralità» e che il «*bene oggettivo* in generale è ogni ente concepito dall'intelligenza in quanto esiste; ma il bene oggettivo altissimo di cui parliamo qui, che si unisce con il massimo bene soggettivo, è l'*essere* in tutta l'estensione e la proprietà della parola». Non tenendo conto di tale necessario equilibrio e ponendo le basi della morale «sulla volontà naturale del bene assoluto, il filosofo tedesco Immanuel Kant […] ha fatto un grave errore, dando alla volontà umana l'autorità di legislatrice, quando quella invece riceve, non detta, la legge». Da queste premesse teoriche Rosmini giunge alla conclusione che, riguardo ai *beni*, un «Governo saggio deve influire sulla loro produzione» e distribuzione e che questi strumenti debbono essere efficaci «nel produrre l'*appagamento* dell'animo, fine necessario della società». Per questo è dunque necessario che

> la *filosofia della politica* insegni all'uomo di governo a rivolgere i suoi pensieri a queste disposizioni precedenti che l'animo umano deve avere perché i beni relativi possano contribuire al suo appagamento, perché da esse dipende il valore politico di quei beni; l'obbligo dei Governi di farli crescere nelle società, si fonda nella supposizione che servano realmente all'appagamento degli uomini (cfr. *infra*, p. 338).

E pertanto, un governo saggio non soltanto si occuperà di «procurare tali beni alle società governate, ma [dovrà anche] provvedere a disporre adeguatamente gli animi a riceverne l'effetto benefico» perché se la loro «*capacità* non è soddisfatta dagli oggetti a cui si rivolge, lo stato dell'animo diventa inquieto, angustiato, inappagato» mentre invece «se la *capacità* è soddisfatta dall'acquisto e dal godimento degli oggetti desiderati, il desiderio umano si acquieta, e si raggiunge quello stato dell'animo che chiamiamo appagamento». La conclusione è quindi che

> 1) le *misure della capacità umana sono infinite*, poiché questa può estendersi in modo variabile nell'animo

> umano, nel numero degli oggetti desiderati e voluti, che possono crescere indefinitamente, e nella qualità e natura degli oggetti stessi, che possono avere un valore finito o infinito; 2) *ad ogni misura di capacità corrisponde un diverso appagamento*. Quando tutta la capacità, grande o piccola, è appagata, si realizza nell'uomo il completo appagamento. Ma più vasta è la capacità, più è ricco di felicità interiore il suo appagamento. Sono dunque numericamente infiniti gli appagamenti possibili dell'animo umano, e tutti producono uno stato nel quale il desiderio umano trova quiete, benché differiscano tra loro per l'abbondanza di beni che generano nell'uomo; 3) la capacità completamente priva di soddisfazione provoca nell'uomo lo stato di infelicità, e *gli stati di infelicità sono tanti quanto le stesse capacità*, cioè sono infiniti; 4) infine, *ci sono degli stati intermedi fra lo stato di infelicità e quello di appagamento*: sono gli stati nei quali l'animo ha una capacità né del tutto soddisfatta, né del tutto priva di soddisfazione; stato che varia in base alla quantità di soddisfazione o insoddisfazione presente; è un misto di gioie e dolori, poiché nella parte in cui la capacità umana è piena, l'uomo gioisce, e nella parte che rimane ancora vuota, l'uomo soffre (cfr. *infra*, p. 344).

Sottolineato ancora una volta come il Cristianesimo, avendo «posto nelle menti una inesauribile sorgente veramente infinita di luce intellettiva, che ha acceso in mezzo all'umanità un fuoco inestinguibile» abbia contribuito in maniera determinante alla soluzione di tutti questi problemi mostrando e insegnando «un bene reale assoluto, capace di diventare il sommo e più efficace principio dell'attività umana» (cfr. *infra*, pp. 352ss.), Rosmini passa ad analizzare la dinamica sociale e politica del "*movimento*" e della "*resistenza*".

Egli non dubita che «il sistema di un Governo saggio non può essere solo quello del movimento, e neppure solo quello della resistenza, ma deve essere misto, cioè consistere "nel promuovere il movimento legittimo e naturale dell'umanità, e nell'impedire, per quanto gli compete, il movimento non naturale e illegittimo"». In questa prospettiva, «l'appagamento degli

animi [è inteso come] il più grande fine di ogni società» e «la regola con la quale distinguere il movimento naturale da quello non naturale». Pertanto, se «la natura complessiva dell'uomo, considerato come persona, cerca solo lo stato di appagamento; il movimento naturale è dunque quello che la conduce là». Conclusivamente, quindi,

> 1) l'imperfezione della società dipende dallo scarso sviluppo dei desideri e delle attività; 2) lo sviluppo dei desideri può essere legittimo e naturale, e in tal caso la società viene da questo condotta a gradi sempre maggiori di perfezione; 3) lo sviluppo dei desideri può essere illegittimo, e in tal caso la società si corrompe, cadendo in uno stato peggiore di quello della sua imperfezione primitiva (cfr. *infra*, p. 384).

Tutto questo per Rosmini, poggia sulla distinzione di *quattro tipologie di desideri*. La prima delle quali «comprende quelli [detti] incolmabili: desideri essenzialmente assurdi e immorali, che allontanano gli uomini dal fine della società che è l'appagamento, e [che] costituiscono lo stato di *infelicità*. La seconda comprende quelli per i quali l'uomo non desidera un bene infinito con mezzi finiti (il che è assolutamente impossibile), come avviene nei desideri della prima classe, ma desidera dei beni finiti, che però superano i suoi mezzi e le sue operazioni, per cui non riesce a ottenerli» generando uno stato di *non appagamento*, che allontanando la società dal suo fine procurano «dei mali incalcolabili». La terza comprende quei desideri di beni per i quali si hanno le risorse e che, pur venendo soddisfatti, «danno pena e inquietudine all'animo umano ogni volta che fallisce la loro soddisfazione, perché hanno il difetto morale di essere troppo assoluti, non moderati e neppure condizionati, insomma non rispondenti alla verità e alla realtà delle cose». La quarta, infine, «comprende quelli che meravigliosamente stanno nell'animo dell'uomo insieme con il suo appagamento: desideri morali, sia per l'oggetto che si propongono sia per la loro giusta misura; desideri che generano un'attività del tutto vantaggiosa, che conduce l'individuo e la società a consegui-

re con sempre maggior perfezione il suo nobile fine, il bene, l'appagamento, la felicità». Il fine consapevole del governo, ciò che consente di definirlo 'buono', «deve quindi essere rivolto a promuovere positivamente quest'ultimo tipo di desideri» e ogni provvedimento governativo deve essere rivolto in tale direzione perché «non esiste una sola disposizione di governo di qualsiasi genere, che non produca sugli animi dei soci un effetto buono o cattivo rispetto ai desideri che la filosofia del governo deve prevedere e calcolare» (cfr. *infra*, pp. 385ss.).

Per conseguire tale obiettivo, più che "statistiche economiche e filosofiche", occorre «conoscere chiaramente lo stato degli animi delle persone che lo compongono». Un'attività che si avvale di «statistiche politico-morali» tramite le quali il governo è in grado di rilevare sia quanto «gli animi siano vicini o lontani dall'appagamento, fine della società», sia l'influenza che quell'appagamento esercita «sugli animi stessi». Ne consegue che «l'animo come sede dell'appagamento è il *fine* della politica» e che è una «forza che agisce riflettendo su se stessa e modificandosi con la propria operatività» giacché «lo *spirito* […] e le cose si modificano a vicenda» fissando quel «valore delle cose» che, a sua volta, «equivale al grado di forza che hanno le cose per operare sullo spirito». Di qui la conclusione dell'opera rosminiana:

> Il Genere Umano non potrà giungere a unirsi nella dolce società di fratelli che dal Cristianesimo è chiamato a formare, se non presta attenzione a tutte queste cose, se non si diffondono queste dottrine, se non si perfezionano, se non si deducono da esse le regole salutari che devono sorreggere i Governi nei loro passi, e se tali regole non si diffondano in modo così capillare che tutti le vedano e ne esigano l'attuazione dai governanti, e che infine questi non possano trascurarle senza riceverne un biasimo universale (cfr. *infra*, pp. 390ss.).

Affinché ciò possa accadere Rosmini fornisce un criterio specifico e imprescindibile, che solo ad uno sguardo superficiale sembra in contraddizione con quanto suesposto: *il perfettismo*

è frutto dell'ignoranza, occorre l'anti-perfettismo. Gli ideali politici non si concretizzano creando strutture sociali nelle quali in nome di un ideale astratto di uomo e di donna vengono sacrificati gli uomini e le donne reali. L'abuso, o ingiustizia, consiste nel fatto che si addossano sui cittadini pesi che non sono in grado di sopportare: si tratta della giustizia pura, che però ignora l'equità. Tipiche strutture di questo genere sono state le cosiddette ideologie degli ultimi secoli.

> Il *perfettismo*, cioè il sistema che crede possibile la perfezione nelle cose umane e che sacrifica i beni presenti ad una ipotetica perfezione futura, è un effetto dell'ignoranza. Consiste in un giudizio presuntuoso per il quale si giudica troppo favorevolmente la natura umana su una pura ipotesi, su un postulato inammissibile e con mancanza di riflessione sui limiti naturali delle cose. In un precedente ragionamento ho parlato del grande principio della *limitazione delle cose*, e ho dimostrato "che ci sono beni la cui esistenza sarebbe del tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali", e che la stessa Provvidenza divina, sebbene sia sapientissima e onnipotente, necessita dello stesso principio metafisico: deve cioè calcolare l'effetto totale dei beni e dei mali insieme collegati, e deve permettere dei mali perché portano con sé dei beni maggiori, come pure deve produrre fra tutti i possibili beni solo quelli che non siano causa di mali maggiori o che non impediscano beni maggiori. In questo modo, tenuto fermo il principio "che l'esistenza di un bene impedisce talvolta *di necessità* quella di un altro maggiore, come pure l'esistenza di un bene ha sovente collegata l'esistenza di alcuni mali e l'esistenza di un male ha collegata quella di alcuni beni", appare che tutta la sapienza di governo degli uomini deve imitare la sapienza di Colui che dal cielo regge l'intero universo e deve mirare a ottenere il maggior effetto buono *ultimo*, cioè totale, fatto il calcolo tutto insieme di beni e di mali che sono concause indispensabili nel produrre quell'effetto di massimo bene. Se esprimiamo i beni come numeratore di una frazione e i mali come denominatore,

> la saggezza del governo non consisterà solo nell'accrescere il primo o diminuire solo il secondo, bensì nel fare in modo che crescendo il primo non cresca ancora di più il secondo o viceversa, così che non accada mai che, diminuendo troppo il secondo, si abbassi anche il primo per conseguenza naturale, e diminuisca, al posto di crescere, il valore dell'intera frazione. […] Ma non basta ancora: ciò che abbiamo detto di ciascuno di questi tre sistemi di forze, cioè dello *spirito pubblico*, dei *beni esteriori* e della *compagine sociale*, deve essere riferito anche a tutti e tre insieme, poiché sono come tre ruote sopra le quali gira la fortuna sociale degli uomini: l'una influisce sull'altra, l'una ritarda o accelera, si scontra o aiuta l'altra (cfr. *infra*, pp. 115-116).

Conclusione

Con questa *Introduzione* si è inteso mettere in evidenza gli aspetti fondamentali della *filosofia politica* di Rosmini il cui punto centrale è che il Cristianesimo, rigeneratore delle democrazie autenticamente liberali in virtù della centralità della persona umana e delle sue dinamiche etiche e spirituali, appare capace di ispirare e di orientare una politica attenta ad un reale e utile appagamento delle società pluralistiche, delle nazioni, degli stati e delle culture, proprio perché individua nell'antiperfettismo il criterio decisivo per discernere quel *vero bene comune* che è pienamente attuabile soltanto con un'autentica e innovativa sussidiarietà.

L'attualità complessiva del "liberalesimo" di Rosmini – termine che fonti orali della tradizione rosminiana attribuiscono all'utilizzo dello stesso Rosmini – attende ancora che si sviluppi ulteriormente il confronto tra la *filosofia politica* del Roveretano (da approfondire in e per se stessa) con quella di altri autori, in particolare della contemporaneità[37], tenendo sempre

[37] In questa prospettiva si è mosso D. ANTISERI in *La "via aurea" del cattolicesimo liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, e in ID., *Il liberalismo cattolico italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010, e la ricerca

presente il tema cruciale della tensione alla base dell'identità dell'Occidente. Il beneficio complessivo di un simile confronto è imprescindibile per un importante arricchimento, a tutti i livelli, del sapere circa il bene della "cosa pubblica" globale e locale e di tutto ciò che in tale bene è, in vario modo, implicito e implicato.

Il *liberalesimo* rosminiano, al di là delle apparenze e delle sterili contrapposizioni, appare così equilibrato e in piena sintonia con tutti i principi della Dottrina sociale della Chiesa, anzi, a tutti gli effetti possiamo dire che non solo li anticipa, ma anche che è geniale e originale nell'offrire una struttura del tutto singolare della loro articolazione. Trascurando il pensiero politico pienamente cattolico di Rosmini (e il suo alveo storico-teorico di ricerca), infatti, la Chiesa non potrebbe, a titolo puramente sintetico ed esemplificativo, dare pieno corso all'opzione preferenziale dei poveri, alla destinazione universale dei beni e alla solidarietà: senza una forte sussidiarietà che, fondata sulla proprietà privata, non riesca a fare della valorizzazione della libera iniziativa (imprenditoriale) uno degli assi portanti del bene comune, ogni sforzo di insistere sulla gratuità e sul dono – separati ed erroneamente contrapposti alla logica dello scambio e con essa ritenuti (del tutto) inconciliabili – naufragherebbe proprio in quella nientificante saturazione che intende scongiurare.

meriterebbe di essere sistematicamente estesa, sviluppando contestualmente l'orizzonte qui delineato, anche tramite un confronto coi principali esponenti del liberalismo moderni e contemporanei non italiani e non d'ispirazione cristiana.

Abbreviazioni
delle opere di Antonio Rosmini qui citate

A.sm *Antropologia in servizio della scienza morale*, del 1838; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini*, Edizione Nazionale promossa da Enrico Castelli – Edizione Critica promossa da Michele Federico Sciacca, a cura di: Istituto di Studi Filosofici, Roma-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa, Citta Nuova Editrice, Roma 1975-2019, vol. 24, a cura di François Evain, 1981.

NS *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* del 1830; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., voll. 3-4-5, a cura di Gaetano Messina, 2003-2005.

Op.f *Opuscoli filosofici,* del 1827-1828.

P.eccl *Prose ecclesiastiche,* del 1838.

P.sm *Princìpi della scienza morale,* del 1831; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 23 a cura di Umberto Muratore, 1990.

RS *La ragione sommaria per cui durano nel tempo o cadono in rovina le società costituite dagli uomini,* del 1837; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 33, *Filosofia della Politica*, a cura di Mario d'Addio, 1997.

St.comp *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale,* del 1837; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol 23, *Principi della scienza morale*, a cura di Umberto Muratore, 1990.

St.emp *Frammenti di una storia dell'empietà,* del 1834; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 55, a cura di Samuele Francesco Tadini, 2019.

PREFAZIONE ALLE OPERE POLITICHE

omesso

Tavola della Filosofia della Politica

omesso

LA RAGIONE *SOMMARIA* PER CUI DURANO NEL TEMPO O CADONO IN ROVINA LE SOCIETÀ COSTITUITE DAGLI UOMINI

CAPITOLO I
Il primo criterio politico

In ogni società ci deve essere un *qualcosa* per cui la società sussiste e un altro *qualcosa* per cui la società si sviluppa e si compie.

È evidente che, venendo a mancare quel *qualcosa* su cui si regge, la società deve irreparabilmente cadere, come un edificio a cui vengano meno le fondamenta; e al contrario, perdurando ciò che la sostiene, la società stessa dura, anche se fosse privata delle parti accessorie e di tutti i suoi abbellimenti accidentali.

Questa verità è semplice ed evidente e perciò non ha bisogno di dimostrazione. Ragion per cui, per qualsiasi ragione speciale una società decada, in ultimo sarà sempre vero che è crollata perché le fu tolta quella forza su cui essa si alimentava, al contrario non sarebbe mai venuta meno se quella forza fosse perseverata.

Ora di questa forza, di questa energia, qualunque cosa sia, di cui una società vive, essa può essere privata per due ragioni: o per un violento e inevitabile attacco portato dall'esterno, e allora è distrutta immediatamente per causa violenta, come accade nelle conquiste; o per ragioni interne o, come scrive Dante, «per sostegno manco»[1], quando cioè la forza di cui vive

[1] DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Inferno, Canto XII, v. 6.

viene lentamente corrodendosi e così, se nulla interrompe tale processo, gradualmente declina e giunge all'annientamento.

Il primo di questi due casi, sebbene possa essere sempre argomento trattato in campo storiografico e nell'ambito delle relazioni umane, non può essere oggetto di una pura teoria in quanto dipende dalle posizioni e dalle relazioni reali delle diverse società che coesistono. Il secondo caso è quello che io intendo prendere in considerazione in questo breve scritto, con il quale cerco la "ragione sommaria per cui durano nel tempo o cadono in rovina le società costituite dagli uomini".

Per *ragione sommaria* io intendo quella a cui si riconducono tutte le altre, quella in cui sono comprese le altre minori come parti nel loro tutto; ovvero il complesso, o la *somma,* di tutte le ragioni parziali che si unificano producendo un effetto totale. Questo, poi, essendo unico e semplice, anche se risultato di più forze combinate fra loro, porta a considerare anche la causa come unica, sebbene in sé composta, anzi proprio perché composta da tutto ciò che influisce sulla produzione dell'effetto, e la si chiama *sommaria.* Questo effetto unico nel discorso presente è, come dicevamo, la *sopravvivenza* o la *distruzione* della società.

Ora, se sarà dimostrato che in ogni società c'è necessariamente un *qualcosa* per cui essa sopravviva e un altro *qualcosa* per cui si sviluppi e si perfezioni, sarà facile concludere che la ragione sommaria per la quale una società continua a esistere è la conservazione di quel princìpio, qualunque sia, che la fa esistere, e la ragione sommaria per cui va in rovina è la distruzione di quello stesso princìpio.

Ma (e la cosa pare evidente da sé) questi due princìpi, dell'esistenza e del perfezionamento della società, sono fra essi chiaramente distinti, così che l'uno non si può confondere con l'altro. Ciascuno potrà facilmente convincersi di questo, considerando attentamente come la differenza fra l'esistenza o la sostanza, la natura di una cosa e il suo compimento accidentale non è tipico solo delle società, ma è una legge fondamentale secondo la quale sono fatti tutti gli esseri contingenti reali a noi

conosciuti[2], nei quali si distingue un *qualcosa* di sostanziale e un *qualcosa* di accidentale, in modo che questa distinzione trova una saldissima collocazione nella natura e nell'intima struttura degli enti.

Infine, se questa distinzione di ciò che costituisce l'esistenza degli enti, da ciò che forma il loro compimento accessorio, è il disegno di tutti gli *enti naturali* a noi conosciuti, deve necessariamente conseguire che la stessa cosa avvenga per gli *enti artificiali*, perché questi ultimi non sono altro che una composizione dei primi, fatta dall'uomo: tra questi enti artificiali ci sono le società che gli uomini stringono positivamente fra loro[3]. Di conseguenza non c'è da stupirsi se nelle *società,* similmente a quello che troviamo in *natura,* si debba distinguere la cosa che costituisce la società nel suo essere da quella che aggiunge perfezione accidentale al suo essere.

Stabilito questo, possiamo subito determinare la *prima* di tutte le regole di un buon governo e fissare quale sia il *primo criterio* per misurare il valore dei mezzi con cui si pretende di governare una qualsiasi società; ne consegue che questa prima regola e questo primo criterio sono senza dubbio la massima seguente: *si abbia come scopo la conservazione e il rafforzamento di ciò che costituisce l'esistenza o sostanza della società anche a costo di dover trascurare quanto ne forma l'accidentale compimento.*

Se questa regola evidente si applica alla società civile, essa rappresenta la prima norma di una sana politica.

Allo stesso modo si possono dedurre quali siano i più grandi errori di governo: *quelli per i quali chi governa una società perde di vista quanto costituisce la sussistenza di una società, attento esageratamente a ciò che forma il suo accidentale perfezionamento.*

---

[2] Dico *reali* per escludere gli enti *ideali* e specialmente quelli *astratti.*

[3] Non si parla della *società domestica*, che è opera della natura, ma di tutte le società di iniziativa umana. La società domestica tuttavia soggiace alla stessa generalissima legge.

Capitolo II
Universalità e necessità logica del criterio proposto

A questo punto è bene fare un'osservazione.

Chi commette un errore in politica, prima ne ha fatto uno di logica: ciò consegue da quanto detto, poiché è pure un errore logico, un calcolo sbagliato, stimare maggiormente i perfezionamenti accidentali della società, che la sua stessa essenza.

Allarghiamo ancora di più questa osservazione. Tutti gli errori nella condotta pratica degli uomini, sia in faccende private, sia nelle pubbliche, sia nelle cose politiche o in quelle morali, sono sempre preceduti da errori nelle intenzioni, che spesso sono volontari, anche se dovuti a valutazioni sbagliate. Errori volontari non nell'effetto che producono, ma in se stessi. Così, per esempio, è certo che nessun governante ha intenzione di distruggere la società che governa, ma può succedere che nel volerla migliorare e perfezionare, egli stesso la conduca in rovina o quasi, esclusivamente per un errore di valutazione, perché non ha correttamente calcolato l'effetto dei provvedimenti che ritiene di aver preso in favore della società medesima.

Queste considerazioni dimostrano l'universalità della regola esposta: quella sul governo delle società è l'applicazione di una regola assai più ampia, appartenente alla logica universale.

In verità, ogni errore di logica si può ridurre a una semplice formula: "Dare per essenziale a un soggetto ciò che a lui non è se non accidentale", detto in altre parole: "ragionare con la supposizione che sia essenziale per un soggetto ciò che è solo accessorio". Vediamolo nell'esame di un qualsiasi sofisma, ad esempio quello per cui mangiando carne salata si calma la sete. Si dice: "la carne salata fa bere, ma il bere estingue la sete: dunque la carne salata estingue la sete"[4]. In questo sofisma l'errore

[4] Un economista dei nostri tempi fece esattamente l'argomento della carne salata quando scrisse: «Se la moda induce la donna a vendere, induce l'uomo a lavorare per comprare ciò che la donna vende. Ora, aumento di lavoro è uguale a decremento di corruzione. Dunque la moda che induce la donna

sta nel confondere una conseguenza accidentale – il far bere – con una proprietà essenziale della carne salata che è quella del produrre la sete. Infatti, chi mangia carne salata e non ha nulla da bere, patisce la sete, cosa che non avverrebbe se la carne togliesse veramente la sete.

Questo pensiero che riduce tutti gli errori logici speculativi o pratici a una sola formula non appartiene solo a me, ma era anche condiviso dagli antichi logici: san Tommaso, facendo riferimento ad Aristotele, il maggior scrittore di logica dell'antichità, riduce appunto ogni errore a questo solo: di prendere l'accessorio per l'essenziale[5]. È questo un modo di ridurre ai minimi termini una questione complessa, una soluzione elegante come quella di trovare l'unico filo nel labirinto degli infiniti errori dei ragionamenti umani. Da questa semplice verità, San Tommaso divide tutto l'insieme delle conoscenze, o piuttosto tutto quello che può essere raccolto nella mente umana, in due immense classi di estensione infinita, secondo i due generi di oggetti che possono avere i pensieri umani. La prima classe comprende tutto ciò che è conoscenza, e prende il nome di *scienza*, la seconda classe è denominata *sofistica* e comprende tutta la serie dei possibili errori e delle illusioni della mente, che ragionando su qualche cosa trascura di considerarne l*'essenza,* e si sofferma invece sull'*accessorio*, deducendone idee incomplete e imperfette con cui, poi, pretende di giudicare e ragionare sull'intera questione.

Se vogliamo poi approfondire il pensiero di questo sapiente, nell'universo tutte le cose sono composte di *sostanza* e di *accidente,* o in generale tutte le cose, qualunque sia il loro modo di essere, si presentano divise in due generi. Alcune ap-

---

a vendere, diminuisce la corruzione!» cfr. A. ROSMINI, *Esame delle opinioni di M. Gioja in favor della moda*, del 1824, in ID. *P.eccl*, cit., vol. IV, *Apologetica*, Milano 1840, p. 241 [ora in ID. *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 54, *Sulla Felicità – Esame delle opinioni di Melchiorre Gioja in favor della moda*, a cura di Pier Paolo Ottonello, 2011].

[5] Cfr. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Roma 1920, pars I, quaest. XVII, art. I, ad. 2; e I-II, VII, II, ad. 2; ID., *op. cit.*, prima secundae partis, quaest. VII, art. II, ad. 2, vol. II, p. 84.

paiono come cose esistenti per sé che non hanno bisogno di altre per concepirne l'esistenza, alcune invece appaiono come non fornite di esistenza propria, cose che esistono tramite altre e in altre, come ad esempio i colori che esistono per i corpi a cui sembrano aderire. Ora, ogni volta che la mente scambia questi due generi e, dimenticati gli enti che esistono per sé, si sofferma su quelli che esistono per accidente, cioè che esistono per altri e in altri senza tuttavia essere necessari a questi ultimi, tanto che possono sparire senza far sparire l'ente a cui si collegano, come fanno i colori che possono svanire dai corpi senza che il corpo svanisca con loro, allora la mente si è illusa e in essa si è formato il sofisma. Dietro a questo errore della mente, che attribuisce un'esistenza stabile a ciò che ha un'esistenza precaria e accidentale, errore che nasce dal mancato rispetto della differenza tra la cosa *accidentale* e quella *sostanziale,* anche l'animo si lascia ingannare e fuorviare: allora esso preferisce quella cosa labile e momentanea, che non merita di essere amata, abbandonando la cosa stabile e permanente. Ne consegue che qualunque attività l'uomo intraprenda a fare o a dirigere, la ragione, dotata della *scienza* o della cognizione dell'ente per sé, è guida sicura e fedele che conduce al fine voluto quanto si è iniziato; al contrario, la ragione illusa dalla *sofistica*, che segue gli accidenti e non la sostanza delle cose, guida erroneamente e, malgrado qualsiasi grande entusiasmo che può eccitare o qualsiasi apparente speranza che ne può nascere, tutto infine è destinato a fallire e annullarsi.

La stessa cosa fu osservata anche da altri uomini di buon senso senza essere poi trasformata in una teoria. Un esempio sta nelle parole dello scrittore Daniello Bartoli che lodò il senno e l'avvedutezza di Jacopo Lainez dicendo che:

> era ammirato dalla gran capacità che dimostrava nel giudicare le attività e trovar loro risorse e compenso, sviscerandone la massa aggrovigliata e il corpo confuso, dividendo parte da parte per ricavarne l'essenziale, eliminando le parti non necessarie; nel prevedere, distinguendo la causa dalla conseguenza di cui si può non tener conto poiché già compresa nella prima: in questo

> modo si riduce tutto a verità e chiarezza come avviene nel confrontare dei grandi numeri, se ridotti ai loro minimi termini[6].

La stessa logica naturale è quella che continuamente suggerisce ai popoli di cercare nei loro governanti non le qualità *accidentali*, ma quelle *sostanziali*. Scriveva Michel de Montaigne:

> È una specie di beffa e d'ingiuria cercare di far valere un uomo per qualità disdicevoli al suo rango, benché siano altrimenti lodevoli. E anche per qualità che non devono essere le sue principali: come chi lodasse un re di essere buon pittore, o buon architetto, o perfino buon archibugiere, o buon corridore in giostra. Tali lodi non fanno onore se non sono presentate nell'insieme e dietro a quelle che gli sono proprie: cioè la giustizia e la scienza di governare il proprio popolo in pace e in guerra. In tal modo a Ciro fa onore l'agricoltura e a Carlo Magno l'eloquenza e la conoscenza delle belle lettere. Demostene, sentendo lodare Filippo perché bello, eloquente e gran bevitore, rispose che erano lodi che si addicevano meglio a una donna, a un avvocato, a una spugna che a un re[7].

In questo modo la regola che abbiamo posto della *sostanza* e dell'*accidente* è confermata dal senso comune degli uomini: di conseguenza, il tralasciarla nel governo delle società umane è la *ragione sommaria* della loro rovina. In conclusione, la stessa regola, considerata in modo generale e dal punto di vista speculativo, è quindi la *ragione sommaria* di tutti gli errori dell'intelligenza umana, di cui gli *errori politici* sono particolari e pratici conseguenti.

Certamente se operiamo basandoci su un errore speculativo, la nostra azione sarà difettosa e produrrà degli effetti gravi, più

---

[6] D. Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Italia*, Roma 1673, lib. IV, cap. XV, p. 508.

[7] M. de Montaigne, *Essais*, lib. I, cap. XXXIX [trad. it., *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Varese 2012, lib. I, cap. XL, p. 449].

o meno dannosi, secondo le circostanze e il campo in cui stiamo operando. Ma in qualsiasi campo l'effetto sarà comunque sempre dannoso, poiché sarà un guasto in quell'ordine particolare. Applichiamo lo stesso princìpio logico alle belle arti.

In questo campo è uno dei princìpi più importanti dell'arte intesa come ricerca del bello, e forse anche il primo tra tutti: è il più sicuro dei criteri che ci accompagnano nel giudicare del gusto perfetto nelle arti.

In verità chi è che non vede come difettoso, pesante, fastidioso nelle opere d'arte, qualunque ornamento superfluo, qualunque fregio che non sia richiesto dalla natura stessa della cosa e ne sia una necessaria conseguenza, ma che sia insomma un abbellimento posticcio, inutile per comprendere la bellezza del tutto, la perfezione della sostanza dell'opera stessa? Infatti è un sintomo infallibile del decadimento delle arti quando gli artisti perdono di vista il legame tra l'ornamento esteriore e la costruzione interiore dell'opera: eliminato quel collegamento non c'è più limite al moltiplicarsi degli ornamenti, come accadde nel gusto pesante e barocco del XVII secolo. Tutto ciò perché gli artisti perdono di vista l'essenziale dell'opera, soffermandosi unicamente sulle parti accessorie e accidentali.

Il princìpio dunque, che abbiamo annunciato come sommaria ragione del perdurare e del cadere delle società e come prima regola del loro governo, primo criterio con cui misurare il valore dei politici, è un princìpio universale, uno di quelli che sono verificabili in ogni campo e che dominano e regolano ugualmente ogni ordine di cose sia ideali, sia pratiche e reali.

Capitolo III
Il primo criterio politico confermato dalla storia: periodo dei *fondatori* delle società, periodo dei *legislatori*

La ragione sommaria e universale del perdurare e del cadere delle società, che abbiamo individuato nella loro stessa natura,

sarà la chiave di lettura per comprendere i segreti della storia, che è una continua narrazione del nascere, crescere e decadere delle maggiori società umane, cioè degli stati civili, e dei loro disastrosi mutamenti.

Per prima cosa è certo che nei princìpi di tutte le società, specialmente le politiche, non può accadere che chi le fonda possa perdere di vista ciò che fa sussistere la società stessa e pertanto possa trascurare la regola da noi proposta, poiché non ha il tempo per i perfezionamenti, quando deve pensare a porre in essere la società. Questi princìpi, sui quali la società venne fondata e da cui trasse la sua esistenza, insieme alle origini e al suo svilupparsi e fiorire, rimangono poi per molto tempo nella memoria degli uomini.

Quelli, però, a cui senza altre speculazioni la natura stessa e la necessità insegnarono la regola di badare solamente all'essenziale della società, furono certamente tutti a fondamento delle società che durarono sopra la terra. Le più celebrate legislazioni inoltre furono quelle in grado di cogliere i fondamenti sui quali i primi capi eressero le società, trasformandoli in leggi scritte: il che spiega perché le società più antiche sembrassero così sagge e fossero così celebrate.

Basta considerare le costituzioni e le massime politiche degli Spartani e dei Romani, che sono le più famose dell'antichità, per veder in esse facilmente quel carattere solido e massiccio che deve manifestarsi in un ordine politico dove tutto sarà rivolto al mantenimento e al rafforzamento della società, tralasciando il non necessario.

Veramente lo spirito di quegli antichi governanti fu quello di concentrare l'attenzione dei cittadini nel bene sostanziale della cosa pubblica, al quale sacrificarono tanti vantaggi accidentali che avrebbero da una lato accresciuto il benessere e la prosperità dei cittadini, ma ne avrebbero anche indebolito lo spirito e il carattere maschio, che pure era la migliore difesa e baluardo dello Stato* e ciò in cui essi vedevano esistere, come in un germe vigoroso, tutto il fiorire della repubblica, il suo incremento,

* [*Ndc*. Rosmini scrive la parola 'stato' talora con la maiuscola e talora con la minuscola].

la durata e la gloria. Lo stato militare in cui Licurgo con la sua legislazione aveva posto gli Spartani, con la sua severità e rozzezza, li privava di molti diritti, ma li compensava con dei beni di certo non inferiori, cioè con una costituzione forte, con un animo contento e con una unione invincibile: non era altro che una prima applicazione della regola da noi proposta[8].

La stessa cosa si può osservare presso i Romani. Trascuravano il commercio e anche l'industria manifatturiera (al contrario delle nazioni moderne che pongono in queste una delle princìpali fonti della loro grandezza, come avremo modo di esporre in seguito); l'agricoltura e l'arte militare erano le occupazioni quasi esclusive dei cittadini destinati a signoreggiare il mondo: guardavano con sdegno il lusso, e persino le arti erano considerate frivole; queste massime derivavano dall'unico princìpio di mantenere il lume di una natura retta e di una mente incorrotta. Questa norma, per la quale i Romani dei tempi migliori della repubblica si volgevano sempre alla sostanza delle cose e non si lasciavano distrarre dagli eventi ingannevoli, risplende nelle loro leggi politiche, nel loro modo di vivere, di governare, di fare guerra. Non facevano una guerra senza necessità, ma, per evitare il riaccendersi del conflitto, non facevano neanche la pace senza risolvere i problemi che avevano causato la guerra. Piuttosto continuavano a combattere affrontando rischi estremi, pur di non dover sottoscrivere una pace insicura o disonorevole, che li avrebbe fatti retrocedere anche di un solo passo, perdendo quella profonda coscienza, che così si formavano, della propria fortuna.

Virgilio descrive mirabilmente questo carattere sostanziale dei Romani, in quei versi stupendi che dicono tutto:

> Foggeranno altri con maggiore eleganza spirante bronzo,
> credo di certo, e trarranno dal marmo vivi volti,

[8] [*Ndc*. Con riferimento a Plutarco, nota del Rosmini sulla tendenza dei Lacedemoni "a conservare ciò che formava la sostanza, e a trascurare quanto era accidentale alla cosa pubblica", ciò che si mostrava tanto nelle leggi, quanto nei costumi di vita].

> patrocineranno meglio le cause, e seguiranno con il compasso
> i percorsi del cielo e prediranno il corso degli astri:
> tu ricorda, o romano, di dominare le genti;
> queste saranno le tue arti, stabilire norme alla pace,
> risparmiare i sottomessi e debellare i superbi[9].

Tacito nota la stessa cosa più in breve con queste acute parole: «presso i Romani vale la forza del comandare, lasciano le cose inutili»[10]. Quel severo ricordo che Virgilio fa dare dal padre Anchise a tutti i suoi discendenti è la massima che hanno seguito quei grandi in tutte le loro imprese, lasciando agli altri popoli la gloria per quanto riguarda gli accidentali perfezionamenti delle società, e tenendo per sé la sostanza del governare, prevalere nella guerra sui loro nemici e farsi amare dai vinti. Quel grave ricordo, questa che Tacito chiama «vigoria di comando», *vis imperii,* è appunto quanto viene espresso anche nella risposta data da M. Curio ai Sanniti che tentavano di corromperlo col denaro: «non ritengo cosa illustre, disse, aver dell'oro, bensì comandare a quelli che hanno dell'oro»[11]. In questo modo quei saldi pensatori non si fermavano al *mezzo,* ma consideravano sempre il *fine* della loro società, e sapevano fare sacrifici, anche immensi, per non indebolire lo stato o diminuirne la compattezza.

---

[9] P. VIRGILIO M., *Eneide*, lib. VI, vv. 848-854, traduzione di L. Canali, Mondadori, Milano 1991.

[10] P. C. TACITO, *Annales*, lib. XV, cap. XXXI [in: P. C. TACITI, *Libri qui supersunt*, ed. Teubner, Lipsia 1934, vol. I, p. 341].

[11] M. T. CICERONE, *De senectute*, cap. XVI [in: M. T. CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, Teubner, Lipsia1876-1891, parte IV, vol. III, p. 151]: «*Curio, ad focum sedenti, magnum auri pondus Samnites cum attulissent, repudiati ab eo sunt. Non enim aurum habere, praeclarum sibi videri dixit; sed iis, qui haberent aurum, imperare*» [*Ndc.* Si è lasciata la traduzione in italiano di Rosmini].

Capitolo IV

Continuazione. Il primo criterio politico applicato alle due leggi fondamentali della società civile: quella della *proprietà* e quella dei *matrimoni*

Gli esempi del precedente capitolo appartengono, però, al tempo in cui le costituzioni politiche sono scritte, all'epoca dei *legislatori*, che è anche il momento di maggior splendore delle società.

È necessario andare più indietro nel tempo: prima di questo periodo *illustre*, ce ne fu un altro *oscuro* e senza gloria: ma è il periodo della gestazione, quando si *fece* ciò che poi i legislatori *dissero,* quando appunto si mostrò nei fatti ciò che si doveva fare e che poi fu convertito in legge. È la prima stagione delle origini sociali, non quella dei *legislatori,* ma quella dei *fondatori*: epoca in cui la regola non è una teoria nelle menti dei pensatori, ma è una necessità imprescindibile di coloro che operano e mettono le basi della convivenza umana, i primi fondamenti delle società politiche.

Bisogna approfondire lo studio di questo periodo e, ricreando nella nostra immaginazione le condizioni originarie della storia umana, possiamo vedere come la natura suggerisce agli uomini che vogliono vivere o continuare a vivere associati "di porre ogni attenzione in ciò che riguarda l'esistenza della comunità, a discapito dei perfezionamenti non necessari".

Limiterò il campo della ricerca a soli due esempi, traendoli da quelle due grandi leggi che dovettero essere le prime trovate nella fondazione delle comunità umane[12], poiché sono necessarie all'umana convivenza, almeno prima che questa si allarghi: sono la *legge della proprietà* e la *legge del matrimonio*.

[12] Questo non vuol dire che ci sia stato un tempo in cui non esistesse società; all'inizio esisteva la società famigliare, non ancora quella civile. Però le leggi delle proprietà e dei matrimoni c'erano anche nella società famigliare, anzi, ne formavano le basi. Questa è storia: la nostra frase dunque appartiene alla teoria pura della società.

I.William Godwin, dopo Étienne-Gabriel Morelly, e altri ancora[13] che dalle sue ipotesi ricavarono la nuova teoria dei diritti dell'uomo, propose un sistema di assoluta uguaglianza, esteso anche alle proprietà reali. È la stessa cosa, in fondo, riprodotta ultimamente dai Sansimoniani. A prima vista quest'uguaglianza sorprende e seduce, così dice:

> lo spirito di oppressione, lo spirito di servitù e lo spirito di frode: ecco i frutti immediati della legge sulla proprietà. Tali cose sono tutte ugualmente contrarie al perfezionamento dell'intelligenza, e generano altri vizi: l'invidia, la malizia e la vendetta. In uno stato nel quale tutti gli uomini vivono nel benessere e tutti partecipano ugualmente ai benefici della natura, tali sentimenti negativi vengono necessariamente soffocati. Sparisce il princìpio dell'egoismo: non c'è la necessità di guardare con preoccupazione la propria piccola parte di beni o di pensare con ansietà ai propri bisogni; ciascuno si dimentica dei propri interessi individuali per occuparsi solo del bene comune. Nessuno è nemico degli altri, perché manca la ragione del contendere. Quindi l'amore tra gli uomini riprende quel posto prioritario che gli assegna la ragione. Lo spirito, sollevato dalle cure del corpo, si innalza a più alti pensieri, riprendendo in tal modo le sue abitudini naturali. Ognuno si impegna, con le sue ricerche, ad aiutare i suoi simili*.

Tanta felicità dipinta nell'immaginazione innamora e non trova alcun ostacolo, poiché è semplice e unica. La difficoltà nasce nel momento in cui la si considera nella pratica, dove è attorniata da altri oggetti eterogenei, da molte diverse circo-

---

[13] Prima di tutti costoro, aveva presentato in Italia un concetto simile Tommaso Campanella, nel suo romanzo politico *La Città del sole*.

* [*Ndc*. Il passo di W. Godwin è tratto da T. R. MALTHUS, *An Essay on the Princìple of Population As It Affects the Future Improvement of Society*, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet and Other Writers, J. Johnson in St Paul's Church-yard, London 1798, pubblicato anonimo, nella traduzione in francese di P. e G. Prevost, *Essai sur le princìpe de population*, Paris 1845, p. 329, e tradotto qui in italiano dal Rosmini].

stanze che esistono intorno a lei: ed è allora che questa teoria diventa un'utopia. Un esempio di una di quelle circostanze che esistono in natura e che rendono impossibile l'eliminazione della proprietà privata è la legge sulla crescita della popolazione. La popolazione di sua natura cresce seguendo un modello geometrico; al contrario, i prodotti della terra crescono in maniera aritmetica e non in modo continuo come gli uomini. Si arriverà dunque a un momento in cui la terra non potrà più accrescere la produzione, mentre gli uomini continueranno a moltiplicarsi. L'autore del *Saggio sulla popolazione*[14] ha mostrato chiaramente una verità ovvia, ma di cui sfuggono le conseguenze. Ecco il suo ragionamento.

"Nello stato libero e felice descritto da Godwin, dove tutti gli ostacoli all'aumento della popolazione sono tolti[15], l'incremento demografico sarebbe rapidissimo: se negli insediamenti interni dell'America la popolazione raddoppia in quindici anni, aumenterebbe ancor più in fretta nella società ideale di Godwin. Ma per essere sicuri di non esagerare, fissiamo in venticinque anni il limite ipotetico al raddoppio della popolazione: crescita più lenta rispetto a quella degli Stati Uniti d'America. Supponiamo anche che gli uomini lavorino per metà della giornata, al posto della mezz'ora ipotizzata nei calcoli di Godwin. Applicando questo sistema all'Inghilterra, conoscendone le caratteristiche morfologiche dei suoli, la fertilità delle terre coltivate e la sterilità dell'incolto, sarà ben difficile credere che in venticinque anni si possa raddoppiare la produzione[16]. Si dovrebbero trasformare i pascoli in campi di frumento, accontentandosi di

[14] T. R. MALTHUS, *Essai sur le princìpe de population*, cit., lib. III, cap. I.

[15] I princìpali *ostacoli* che la popolazione trova ad accrescersi, e che nell'ipotesi di Godwin verrebbero tolti, sono due: 1) nella classe povera la mancanza dei mezzi di sussistenza, 2) nella classe ricca il timore di dividere i patrimoni.

[16] Su 32.342.400 acri di terreno in Inghilterra, si calcola che 25.632.000 siano coltivati, e che ne restino incolti 7.710.000, cioè qualche cosa in più di un quinto del terreno totale; ma la metà di queste terre incolte sono completamente sterili, così che le terre non coltivate ma capaci di frutto rimangono un decimo circa del terreno.

una produzione esclusivamente vegetale[17], con le conseguenze di un impoverimento dell'alimentazione degli uomini e della mancata concimazione dei campi stessi. Consideriamo comunque che il raddoppio avvenga in venticinque anni; alla fine di questo periodo il cibo sarebbe ancora sufficiente a nutrire una popolazione raddoppiata e giunta a 22 milioni. Ma nel secondo periodo non ci sarebbe più cibo a sufficienza per 44 milioni di uomini, anche quando si supponga di portare, tramite migliorie e nuovi dissodamenti, la produzione al triplo. La quantità sufficiente per 33 dovrebbe essere divisa fra 44 milioni, diminuendo di un quarto la quantità di cibo pro capite. In cinquant'anni il quadro della felicità sarebbe stravolto: la miseria soffoca lo spirito di benevolenza, l'istinto di conservazione rinasce prepotentemente, le tentazioni sono irresistibili; i raccolti vengono depredati prima della maturazione, ognuno cerca di accaparrarseli per non mancare del necessario, vale ogni mezzo: frode, menzogna e rapina. Alle madri con molti figli manca il latte per i neonati, i bambini affamati cercano il pane e sui volti compare il colore livido della miseria: a questo punto l'egoismo distrugge ogni altro princìpio e la fa da padrone. Se questo non ci convince ancora, passiamo al terzo periodo e troveremo 44 milioni d'individui privi di cibo; dopo cento anni ne morranno di fame 132; a questo punto il bisogno spingerebbe tutti alla rapina"*.

Vediamo ora da dove traggono forza le leggi universali che hanno da sempre governato la società, confermate dalla loro assoluta necessità. Immaginiamo che venga abolita la proprietà privata: ben presto la popolazione, con una crescita di gran lunga superiore alla produzione di cibo, cadrebbe nel bisogno, e si finirebbe con lo strapparsi il pane di bocca. Gli uomini più attivi, più illuminati, cercherebbero delle soluzioni per rimuovere un così grave problema. Immaginiamo si convochi un'as-

[17] I pascoli sono circa un terzo in più delle terre coltivate, cioè le terre coltivate e i giardini danno 10.252.100 acri, e i pascoli 15.379.200.

* Il passo tra virgolette è in realtà una rivisitazione da parte di Rosmini delle tesi che attribuisce a Malthus.

semblea circa questo problema: "finché abbiamo vissuto nell'abbondanza, non era importante che uno lavorasse meno di un altro e ricevesse la stessa parte, perché ce n'era a sufficienza per tutti. Adesso, invece, si tratta di dare a un altro, per generosità, non solo l'utile, ma il necessario alla sopravvivenza. Se non dividiamo le terre e non proteggiamo il frutto del lavoro, tutta la società sarà stravolta, e il frutto dell'uomo debole e laborioso sarà rapinato dal forte, pigro e vizioso"*. Si potrebbe opporre a questo discorso l'accrescimento della fertilità della terra o altre cose, come la riduzione progressiva dell'eccesso di produzione ai proprietari, l'introduzione per tale divisione dell'egoismo e dell'interesse personale: i ricchi si rifiuteranno di cedere liberamente il superfluo al fratello bisognoso e domineranno. Ma la difficoltà dovrebbe infine per forza cadere; la nuova istituzione contiene un male, ma inevitabile e decisamente minore rispetto al lasciare le proprietà aperte e comuni: "la quantità di cibo che può consumare un uomo è limitata dalla capacità dello stomaco – risponderebbero altri –, e una volta saziata la fame, questi non getterà il superfluo, ma lo potrà scambiare con il lavoro di altri membri della società, per i quali sarebbe meno duro lavorare che morire di fame"**.

In tal modo si stabilirebbero le leggi sulla proprietà simili a quelle in vigore presso tutti i popoli civili, che non sono di certo prive di inconvenienti, ma sono una soluzione ai grandi mali della società.

Dunque, quando anche non si considerasse la *legge della proprietà* sotto l'aspetto morale, gli uomini l'accetterebbero per pura necessità, essendo l'unica alternativa possibile il divorarsi l'un l'altro. Ma gli uomini, essendo vissuti a lungo col beneficio di questa legge, ne hanno perso di vista l'importanza e le motivazioni e sono giunti a proporre teorie di uguaglianza, considerandola nociva e da vietare, così come fa Godwin, oppure il *Code de la Nature* [di Morelly], poiché gli uomini, seguendo le

* Anche in questo caso si tratta di una rivisitazione delle teorie attribuite a Malthus.

** Ulteriore rivisitazione di teorie attribuite a Malthus.

sensazioni, fanno i calcoli solo delle conseguenze negative e non dei vantaggi che la legge porta da molto tempo.

A questo punto ritengo necessario soffermarmi un momento.

Non ignoro le obiezioni fatte e quali si possano fare al mio ragionamento, conosco e intendo esaminarle nel corso dell'opera e dimostrare che sono valide solo in apparenza e prive di solidità.

> Veramente – si dice – la mancanza di cibo è il termine posto dalla natura al crescere della popolazione; se questa si raddoppia in venticinque anni, anche gli alimenti, per forza, si raddoppieranno. Nel secondo o terzo periodo, dunque, non potendo più crescere da venticinque anni la produzione di cibo, anche la popolazione si fermerà[18].

Rispondo: è vero che la popolazione rallenta la crescita durante le carestie, ma può essere solo a prezzo di una miseria estrema e diffusa che riesca a impedire lo sviluppo e la crescita umana. Per la qual cosa, dove c'è proprietà privata e quindi inuguaglianza dei beni, molte altre ragioni possono limitare il numero dei matrimoni, e fra queste il desiderio di accumulare ricchezze e di ingrandire la famiglia. Ma qualora nessuna famiglia possa superare le altre nelle proprietà e tutte siano uguali, e la famiglia numerosa non abbassi le entrate, ma le accresca acquistando il padre per ogni figlio più diritti sui beni comuni, non ci saranno più limiti alla procreazione, se non quando la miseria sarà generale ed estrema. Allora accadrà senza dubbio in tutto il genere umano ciò che ora vediamo nelle classi povere, cioè che il loro moltiplicarsi è impedito non dalla scarsità dei matrimoni, ma dagli stenti, dalla miseria, dalle malattie ereditarie, così comuni fra loro, e dai vizi! Quanto sarebbe, inoltre, orribile vedere la terra coperta di miserabili poveri e sporchi! Quella sarebbe la conseguenza dell'abolizione della legge sulla

[18] [*Ndc.* Qui Rosmini riassume il dibattito tra Godwin e Malthus circa il "principio della popolazione" aggiungendo che Romagnosi non ne tenne conto].

proprietà privata, se tale abolizione potesse accadere e durare. Ma potrebbe accadere solo in brevi momenti di delirio nei quali Dio abbandona le nazioni che vuol punire, durare mai. Prima di arrivare a quelle estreme conseguenze, gli uomini ne capirebbero tutto l'orrore e se alcuni pazzi si ostinassero a sostenere una tale utopia, finirebbero per essere vittime di una rivoluzione.

Una seconda obiezione mi è stata rivolta da un rispettabile giurista, Gian Domenico Romagnosi[19].

«Non capisco perché la natura sia stata così poco previdente da non equilibrare la vita umana con i mezzi di sopravvivenza»[20].

Ma il «non capisco» di Romagnosi non serve a cambiare le leggi della natura. In questo caso si tratta di una legge di fatto, se un uomo non ne vede le ragioni, la natura per questo non può dirsi scriteriata. Piuttosto è giusto credere che esistano delle ragioni nascoste e più profonde a cui l'uomo non giunge.

Ammettiamo ora che sia considerato totale insipienza, nella natura, lo squilibrio tra i mezzi di sussistenza e lo sviluppo demografico umano, quando lo squilibrio fosse causato direttamente dalla natura e non piuttosto dal disorientamento prodotto nella natura stessa dalla volontà dell'uomo. È la religione che così ci spiega questo e molti altri misteri che troviamo nello stato presente delle cose.

In terzo luogo, la provvidenzialità della natura ha saputo trovare un compenso al disorientamento di cui l'uomo fu causa. Infatti, nell'uomo non esiste solo la capacità riproduttiva, in questo caso si sarebbe riprodotto come gli animali; ma è dotato anche di ragione e libertà, facoltà sublimi che dominano gli

---

[19] [*Ndc*. Nella lunga nota Rosmini riferisce della posizione di Romagnosi circa alcune questioni di politica sociale inglese riguardanti gli ospizi per i bambini "spuri" (in queste note del curatore le citazioni dalla nota originale del Rosmini saranno messe tra "…"), le leggi a favore dei poveri, la condizione operaia e la legislazione matrimoniale, collegandole alle questioni demografiche].

[20] G.D. ROMAGNOSI, *Sulla crescente popolazione*, Milano 1830, in: ID., *Collezione degli articoli di economia e statistica civile*, Firenze 1845, vol. I, p. 117.

istinti inferiori, alle quali perciò appartiene anche il controllo, la moderazione e la limitazione della capacità riproduttiva[21]. Inoltre, il Creatore della natura ha riabilitato la ragione decaduta con la rigenerazione spirituale, tramite una virtù nuova chiamata *grazia*, rendendo possibile all'uomo decaduto il controllo degli istinti, cosa che era rimasta in lui come dovere morale, senza la forza necessaria per metterla in pratica. È così che trova soluzione il gran problema del celibato dei poveri[22].

È chiaro in questo modo quale debba essere la risposta all'altra obiezione di Romagnosi. Egli sostiene:

> Il Regno di Dio in terra in che consiste? Nell'osservanza universale della giustizia. Ora, questa giustizia si esercita forse con l'avarizia, l'orgoglio, la disumanità, o non piuttosto con la cordialità, la fratellanza e con l'attuazione di una socialità civile? Il Regno di Dio e la sua giustizia stanno appunto in queste condizioni, e con queste l'aumento della popolazione non potrà mai diventare spaventoso, né esigere la più difficile delle violenze morali[23].

Qui Romagnosi ricorre all'autorità di Gesù Cristo; ma quando si fa questa scelta conviene interpretare bene le sue parole «cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia e tutto il resto vi sarà dato in aggiunta»[24], secondo lo spirito dell'Uomo-Dio e in coerenza con la sua dottrina. È certo che la cordialità, la fratellanza e la vera società civile sono condizioni del regno di Dio sulla terra, ma il regno predicato da Gesù Cristo ne prevede anche altre. Non è possibile trovare solo in esse il rimedio alla legge naturale della riproduzione e allo squilibrio tra la

---

[21] [*Ndc*. Ancora, e criticamente, nota del Rosmini sulla posizione di Romagnosi circa le questioni di demografia e di celibati].

[22] Vedi il mio *Discorso sul Celibato* [in: A. ROSMINI, *P. eccl*, vol. I., *Predicazione*, Milano 1843], citato sopra, dove si mostra con quale soavità e previdenza lo spirito della Chiesa regoli e ordini questo punto del celibato a vantaggio della società umana.

[23] G.D. ROMAGNOSI, *Sulla crescente popolazione* [cit., vol. I, p. 126].

[24] [Mt 6, 33].

crescita in modo geometrico della popolazione e i mezzi di sussistenza che aumentano in proporzione aritmetica: sarebbe solo possibile se gli uomini, per cordialità, per fratellanza e per amore sociale ponessero dei limiti alle nascite. Ma questa moderazione non è prevista da Romagnosi, per il quale il regno di Dio non può esigere tale violenza morale. Questa considerazione è contraria a quanto detto da Cristo, che «sono i violenti quelli che rapiscono il regno di Dio»[25]. Va poco d'accordo con la dottrina della massima generosità dove la continenza (cosa inaudita sulla terra) viene dichiarata grande virtù da praticare per coloro che vogliono essere perfetti.

È certo, quindi, che gli uomini, cercando il regno di Dio e la sua giustizia, non si priveranno delle cose necessarie nella vita presente: anzi non ci saranno violenze morali imposte, come ritiene Romagnosi, ma libere scelte fatte da uomini virtuosi, compensate da gioie spirituali, immensamente più grandi di quelle della carne. Insomma non praticheranno il *ritegno morale* di Malthus o il *ritegno legale* imposto dagli uomini forti ai deboli[26], ma praticheranno il *celibato cristiano,* cioè una castità spontanea, santa, a loro più cara di ogni tesoro, che trasforma gli uomini in angeli per un miracolo non straordinario, ma di ogni giorno, luogo e tempo nella Chiesa di Gesù Cristo, un miracolo stupendo, tuttavia incredibile per quanti non conoscono la forza della grazia del Redentore e, pur vedendolo ogni giorno, non lo credono o non possono e non vogliono credere, tanto da deriderlo![27]

II. Consideriamo ora l'altra legge costitutiva della società, quella dei matrimoni.

La storia ci mostra che questa legge è antica quanto la società umana: la storia ci attesta anche che quando una popolazio-

---

[25] Mt 11, 12.

[26] [*Ndc.* Qui Rosmini riferisce in termini duri della "turpe" proposta di C.A. Weinhold, medico-filosofo di Halle, sulla opportunità di gestire il problema dell'aumento della popolazione tramite mezzi chirurgici].

[27] [*Ndc.* Ancora sul dibattito circa la crescita della popolazione e dei mezzi di sussistenza, e sulle posizioni di Romagnosi e di Malthus al riguardo, con attenzione al problema delle cause della povertà].

ne sia decaduta allo stato selvaggio e al nomadismo, quando volle risollevarsi a una condizione di umana convivenza, uno dei primi passi che si dovette farle fare fu introdurre delle regole stabili alle unioni dei sessi, istituendo così dei veri matrimoni inviolabili.

Ma dopo questo, è una sana filosofia quella che ci mostra la profonda ragione, l'assoluta necessità di tutto questo, perduta di vista nel nostro tempo da alcuni che, essendo lontanissimi dalle origini sociali, non sanno più vedere quel supremo bisogno che era chiaro, come dicevamo, ai fondatori delle società, ai legislatori o ai timonieri.

Dunque, anche ammettendo che la legge che rende stabili e santi i matrimoni non avesse radici nei dettami della morale, io dico che essa doveva essere prodotta dalla sola necessità sociale. Necessità che si manifesta in forme diverse: quella che viene dalla natura indivisibile dell'amore, quella per cui l'uomo desidera vedere nei figli la moltiplicazione di se stesso e la sua immagine riflessa, quella che lo spinge ad assicurare la vita ai figli che fa nascere. Anche nel caso in cui, in qualche nazione, degli uomini imprevidenti sancissero con il voto la rottura dei vincoli sacri che rendono umani e sacri i matrimoni, pensando di cavarne qualche occasionale vantaggio, senza considerare quanto necessarie e indispensabili siano le leggi matrimoniali, ben presto il disordine della società domestica, fondamento di quella civile, si riverserebbe nella società, e gli uomini si renderebbero subito conto che, con le novità introdotte, è stato rimosso uno dei fondamenti più solidi su cui si basava la convivenza umana, infine il ricomparire del disordine e della confusione li porterebbe a capire la saggezza di quanti prima sancirono tali leggi. Allora i padri di famiglia, nell'assemblea da noi immaginata, sosterrebbero l'assoluta necessità di tornare all'antica istituzione; i più prudenti, inoltre, aggiungerebbero che la certezza di vedere i bambini mantenuti dalla carità sociale distoglie dallo sforzo di far produrre alla terra cibo che sfami la popolazione in crescita. Quand'anche questa sicurezza non portasse a una vita scioperata, e tutti lavorassero con molto impegno, il crescere della popolazione potrebbe aumentare mol-

to di più del cibo, e l'aumento demografico dovrebbe essere frenato solo dall'introduzione di leggi restrittive sulle nascite. La regola più semplice e naturale è quella di obbligare ogni padre a riconoscere e mantenere i propri figli: questa legge servirebbe a regolare e frenare le nascite, perché nessun padre può voler dare la vita a infelici a cui non può dare il cibo, e se mai ce ne sarà qualcuno, è giusto che porti le conseguenze nelle lamentele dei figli (se possono farne) contro di lui. In generale chi si dedicherà al lavoro con costanza avrà diritto alla procreazione perché potrà offrire il necessario ai figli; gli sfaticati imprevidenti, usurpando tale diritto, puniranno se stessi della loro inoperosità.

Da tutte queste cose si può concludere giustamente che il grande errore degli inventori delle teorie vane di cui abbiamo parlato è quello «di attribuire alle istituzioni umane tutti i vizi e le disgrazie che turbano le società. Ma il fatto dimostra piuttosto che i mali portati dalle istituzioni umane, alcuni dei quali sono reali, devono esse guardati come leggeri e superficiali, confrontati a quelli originati dalle leggi della natura limitata e dalle passioni degli uomini»[28].

Capitolo V

Come deve essere considerato il rispetto delle cose antiche e l'amore alle innovazioni utili

Ha, dunque, una profonda ragione quel grande rispetto che tutti i popoli prestano in ogni tempo alle loro prime istituzioni[29]. Ci furono, però, degli uomini, che si facevano chiamare filosofi, che ridicolizzarono quel rispetto, lo dichiararono cieca

[28] T. R. Malthus, *Essai sur la population* [cit., lib. III, cap. II, p. 329].

[29] Dando questa ragione dell'ossequio degli uomini verso l'antichità, non ne escludiamo molte altre. L'ossequio all'antichità è dovuto anche alla religione, alla naturale venerazione dei figli verso i padri, al bisogno più o meno sentito da tutti di attenersi a un'autorità per non brancolare incerti, all'istinto di socialità universale per cui desideriamo vivere con i trapassati e con gli uomini del futuro, e altre analoghe cause.

ignoranza, servile ossequio all'autorità, in breve un pecorume. Ma hanno valutato bene la ragione di quel rispetto? Si sono resi conto che è un effetto proveniente da un princìpio della natura, da una legge razionale? Hanno approfondito la questione fino a capire che nel senso comune dei popoli c'è qualcosa di più intimo che non è presente nelle vane teorie di alcuni individui? E che lo sguardo diretto da una antica serie di esperienze coglie più sicuramente nel vero, che un'idea fantasiosa non basata sui fatti, che vaga senza meta nel campo dell'insolito e del possibile?

Persuadiamoci: le prime istituzioni sono necessariamente quelle su cui si basa la società, perché coloro che la fondarono furono costretti a pensare di farla esistere quando ancora non esisteva e non rimaneva loro il tempo per pensare ad altro.

Non lasciamoci quindi ingannare. Questo naturale e saggio rispetto non ci costringe ad essere nemici delle innovazioni utili, ma ci obbliga a distinguere sottilmente fra quelle innovazioni che *distruggono* il vecchio e quelle che *aggiungono* al vecchio. Conviene procedere con cautela nei confronti di quelle che sono volte a distruggere le cose antiche, assicurandosi bene di che cosa si tratta: una centina o un'armatura, ma non una volta portante o un pilastro dell'edificio. Considerando poi le novità che aggiungono e non distruggono, e perciò comportano meno pericoli per l'esistenza della società, bisogna far sì che le novità si colleghino bene alle antiche e ne siano la continuazione.

Capitolo VI
Significato della regola che dice che una società, per durare, deve spesso tornare verso il suo princìpio

Allo stesso modo la teoria fin qui descritta fa capire meglio e in modo approfondito la sentenza di Machiavelli: «a volere

che una setta o una repubblica viva lungamente, è necessario ritirarla spesso verso il suo princìpio»[30].

Questa regola insegna a prolungare il primo e secondo periodo della vita degli stati, quello delle fondazioni e quello delle legislazioni, rinnovandoli prima che inizino a decadere. Dice il Segretario fiorentino parlando delle repubbliche:

> Questa riduzione verso il princìpio si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca. Quanto al primo, si vede come egli era necessario che Roma fosse presa dai Francesi, a volere che la rinascesse, e, rinascendo, ripigliasse nuova vita e nuova virtù, e ripigliasse l'osservanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi.

Riguardo i fatti interni, invece:

> conviene che nasca o da una legge, la quale spesso rivegga il conto agli uomini che sono in quel corpo, o veramente da un uomo buono, che nasca fra loro, il quale con i suoi esempi e con le sue opere virtuose faccia il medesimo effetto che l'ordine*.

Questa massima politica era già in vigore in Italia al tempo delle repubbliche, e più tardi nella repubblica fiorentina, quando, mescolati con vizi atroci, rifulsero alti concetti e grandi valori.

> Dicevano a questo proposito quelli che hanno governato lo stato di Firenze dal 1434 infino al 1494, come egli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato, altrimenti era difficile mantenerlo; e chiamavano ripigliar lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo, avendo in quel tem-

[30] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, lib. III, cap. I [in ID., *Opere complete*, Verona, 1949, vol. I, p. 327].

* [N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., lib. III, cap. I, in ID., *Opere complete*, cit., vol. I, p. 328].

> po battuti quelli che avevano secondo quel modo di vivere male operato[31].

Né poté accadere diversamente nella società più importante fra tutte, che è la Chiesa. Dio la sostiene il più delle volte attraverso cause seconde, non sempre ricorrendo ai miracoli. Perciò la Chiesa, a cui furono poste le fondamenta della sapienza stessa e che perciò è sapientissima, ebbe sempre come guida fedele la suprema regola di richiamarsi all'antichità, così esposta da Settimio Florenzio Tertulliano: «senza dubbio il Cristianesimo poggia sulla santa antichità; e la decadenza non può essere più sicuramente riparata che nell'accordo della Chiesa con la sua origine»[32]. E lo stesso Machiavelli osserva: «se non fosse stata ritirata verso il suo princìpio da Santo Francesco e da Santo Domenico (o da qualche altro divino mezzo, dirò io), sarebbe al tutto spenta»[33].

Capitolo VII
Applicazione del nostro criterio alle quattro età

Per riprendere ora il nostro discorso, riassumendo ciò che abbiamo detto, le prime istituzioni riguardano la *sostanza,* le seconde gli *accidenti*, poiché il primo bisogno è quello di esistere e il secondo quello di godere i frutti dell'esistenza.

Quando giunge il tempo delle istituzioni che riguardano i beni accessori della società, allora il bisogno di esistere è già soddisfatto e non si sente più. Le istituzioni essenziali e fondamentali sono praticate, ma mentre all'inizio lo erano per un bisogno presente e urgente, ora lo si fa per abitudine. L'abi-

---

[31] *Ivi*, lib. III, cap. I. [in Id., *Opere complete*, cit., vol. I, p. 329].

[32] Q. S. F. Tertulliano, *Contra Marcionem*, lib. I, cap. XIII [nella traduzione di Rosmini].

[33] N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., lib. III, cap. I [in Id., *Opere complete*, cit., vol. I, p. 330].

tudine poi non solo toglie forza alle sensazioni, ma distoglie l'attenzione dal riflettere sulla ragione delle cose. Perché dove l'abitudine prende il posto della scelta consapevole, ci si dimentica in fretta della ragione per cui all'inizio le istituzioni erano state costituite: le antiche istituzioni allora non si capiscono più e non si mantengono per accortezza, ma solo per vecchia consuetudine.

Da questo fatto hanno origine molti mali: c'è un'alterazione dello stato che avviene inconsciamente. Alla fine, giunge un tempo in cui l'uomo si stanca di operare così meccanicamente. L'intelligenza si sente avvilita e si desta in lei più vivo il desiderio di tornare al suo compito naturale: ricominciare ad essere la guida dell'uomo, per tanto tempo schiavo di antichi e oscuri costumi[34]. Se alla voce della ragione, desiderosa di riprendersi i propri diritti, si aggiunge la forza dell'amor proprio che spinge la mente umana all'invenzione di cose nuove, se in molti si manifestano insieme pregiudizi, passioni e l'interesse a cavillare per avere più possibilità di soddisfare senza ritegno i propri smoderati desideri, allora può accadere facilmente che, a causa di tanti attacchi e cospirazioni, le antiche istituzioni vacillino, poiché di esse non resta che la ruvida corteccia, mentre il midollo, il perché un tempo fossero state fatte, si è perso nella memoria degli uomini.

Ora nell'età in cui viene dato l'assalto alle antiche istituzioni, è facile e naturale che il senso comune degli uomini segua la bandiera innalzata dai fanatici, mentre manca del tutto la capacità di difendere le antiche istituzioni con le proprie opinioni, e apparentemente sembra che vengano attaccati solo dei vecchi pregiudizi, resti inutili di tempi rozzi e ignobili. Ci sono anche, però, dei ciechi ostinati: da una parte quelli che mantengono il vecchio per inerzia, dall'altra quelli che rimangono fedeli al passato per un segreto buon senso di cui tuttavia non hanno chiara la ragione.

[34] [*Ndc.* Nota del Rosmini sui fondatori delle istituzioni e delle "società novelle" in riferimento alle riflessioni di Napoleone al riguardo].

Infine, alcuni, particolarmente attenti, si accorgono della ragione dell'inganno e provano ad accennare dove sta la falsità nelle nuove dottrine, scoprendo le origini antiche delle cose, dimostrando le motivazioni che gli antenati avevano trovato non tanto per la loro saggezza, quanto per la necessità che li costringeva a quello. Se, poi, questi pochissimi (e sovente la maggior parte di essi cade nell'eccesso opposto) non riescono a persuadere le masse a non ribellarsi alle precedenti istituzioni, e non riescono a conservarle un po' di più, le gole aperte di quelli, fortunatamente sempre numerosi, che gridano e schiamazzano in favore della buona causa cui sono attaccati per forza di abitudine o per l'intima rettitudine, contro i quali non prevalgono i nuovi sofismi che non capiscono, o la novità che vorrebbe scuoterli dalla loro inerzia, succede allora che la società venga scossa e turbata così profondamente dai cambiamenti introdotti che gli uomini stessi si rendono conto della necessità di quei fondamenti antichissimi, così poco noti. Essendo poi impossibile che soffrano in pace la totale distruzione della società civile, gli uomini giungono alle stesse conclusioni dei loro padri, non per saggezza (che hanno abbandonato non ascoltando le ragioni dei prudenti), ma per un duro e ineluttabile bisogno che li conduce a ricostituire quello che hanno distrutto, a ripristinare le antiche cose, riconoscendone, anzi, toccandone con mano l'utilità. In quel momento le rinnovate istituzioni prendono un nuovo valore e nuova stabilità: sono guardate e rispettate dagli uomini non più per abitudine, ma per scelta razionale; è il risorgere dell'umana società.

In quanto è stato detto, ciascuno potrà ritrovare la descrizione di ciò che in tempi a noi vicini è avvenuto. Potrà capire che la ragione per cui certi uomini assennati disapprovano i tempi moderni e lodano il passato, ha un suo spregevole fondamento. È chiaro che all'inizio le istituzioni dovevano essere più virili e forti, poiché all'origine si doveva fondare la società. Ma non per questo è giusto non tener conto dei successivi governanti delle società civili. Anche se questi, che sono venuti dopo, fossero stati uguali o più grandi per ingegno degli antichi, la loro funzione li avrebbe comunque resi meno appariscenti: avevano

un tema minore dove mostrare le loro capacità. Trovando già fatto l'essenziale, dovevano occuparsi di finire l'opera con l'aggiunta di particolari che la completassero. Dal tronco dell'albero escono i rami e le fronde: le ultime foglie sono quelle che lo vestono dandogli bellezza e compimento. È vero che le foglie valgono meno del tronco, ma non sarebbe irragionevole pretendere che dall'albero uscissero solo nuovi tronchi al posto delle foglie? Non bisogna considerare le foglie separate dall'albero; così sono ben poca cosa, ma sull'albero rendono la pianta più vivace e maestosa. L'errore di coloro che perennemente si lamentano e criticano i governanti delle cose pubbliche, civili ed ecclesiastiche, e ostentano un eccessivo e cieco amore per l'antico (supponendo la loro devozione al passato del tutto sincera e priva di secondi fini) dimostra una tale ristrettezza di vedute da considerare la foglia staccata dal tronco, e si sdegna nel vedere che il grande albero, perfettamente cresciuto, non emette nuovi rami ma si sviluppa nelle sue estremità, nelle foglie, nei fiori e nei frutti.

Concludiamo riassumendo brevemente le leggi a cui è sottoposto lo sviluppo di tutte le società umane, sulle quali abbiamo fin qui ragionato.

In tutte le società umane si distinguono quattro periodi o età princìpali, e il criterio politico da noi esposto subisce altrettante modificazioni.

Prima età sociale: è la nascita della società che deve essere fondata; si pensa unicamente a darle *sostanza*. Questa età si divide in due periodi: delle *fondazioni* e delle prime *legislazioni*.

Seconda età sociale: è l'età della fioritura; essendo la società consolidata, si passa alla considerazione degli *accidenti* senza perdere di vista la *sostanza*. In questo tempo, dopo aver reso grande la nazione, questa mostra tutta la sua grandezza e si arricchisce di opere che la rendono splendida agli occhi dei cittadini e degli stranieri.

Terza età sociale: alla seconda succede la terza età, nella quale gli uomini, abbagliati dalla bellezza della propria nazione e dall'invidia degli altri popoli, trascurandone la forza, vanno perdendo di vista ciò che è *sostanziale*. È il periodo del deca-

dimento e della corruzione della società, che si manifesta nello spirito pubblico come un eccesso di leggerezza e fiducia.

Quarta età sociale: poiché i componenti del corpo sociale concentrano la loro attenzione e opera su aspetti secondari di poco valore, si vanno guastando i solidi fondamenti su cui era stato poggiato l'edificio dai primi autori, arrivando alla crisi finale durante la quale, per attacchi di nemici esterni o rivolte interne, la società rischia di essere travolta e soccombere. In questo importantissimo periodo lo stato subisce una gravissima crisi o un grande cambiamento che non può essere impedito in alcun modo, perché, giunta a questo punto, la società non può più tornare indietro e può solo attendere che prosegua la crisi, che è inevitabile. Questa è l'epoca in cui lo stato o viene totalmente distrutto, perdendo la sua libertà, sconfitto da qualche nemico esterno, o se ha grandi forze e fortuna amica da resistere agli attacchi esterni e al malessere interno, dopo terribili sconvolgimenti si rinnova e si purifica, rinascendo quasi a una nuova vita. In questo caso lo stato ha fatto un passo avanti nella civiltà e nella prosperità politica: un passo però che gli è costato le angosce della morte, cruenti sacrifici, innumerevoli vittime, ma che è scritto con un segno bianco di grazia nell'eterno volume della Provvidenza.

Capitolo VIII
Le società sono guidate da una *ragione pratica* e da una *ragione speculativa*. Applicazione del criterio politico alla *ragione pratica* delle masse

Faremo ora una curiosa e utile ricerca "secondo quali leggi il criterio politico esposto vada perdendo d'importanza e si smarrisca del tutto nelle menti degli uomini" ovvero "secondo quali leggi le società passino dall'aver cura e mirare all'esistenza che caratterizza la prima età, a quelle tre altre età successive che abbiamo indicato".

La ricerca presenta due aspetti, poiché le società civili sono mosse da due forze, le quali, pur non essendo sempre divise, tuttavia non operano sempre con la medesima efficacia, ma ora domina l'una, ora prevale l'altra; segnano, però, e costituiscono due stati diversi delle società stesse.

Queste due forze sono la *ragione pratica delle masse* e la *ragione speculativa degli individui* che dirigono la società.

La ragione pratica della società, dalla quale sono guidate le masse, si potrebbe anche chiamare, sebbene impropriamente, *istinto sociale,* in quanto quella ragione si può paragonare all'istinto dal momento che non è facile indicare le ragioni precise che muovono le masse a operare socialmente, né le masse stesse sanno esprimere e formulare le ragioni da cui sono guidate. Tuttavia, quelle ragioni sono indubbiamente presenti nelle masse e servono loro da guida occulta nell'operare, ma le masse non giungono a riflettervi sopra, cosa che invece sarebbe necessaria per comprenderle ed esprimerle. Bisogna considerare che queste non sono ragioni generali, ricavate da una previsione lontana; no, gli effetti più *remoti* non cadono sotto il pensiero degli uomini comuni, e neppure gli effetti *universali*. Le masse hanno come motivo del loro operato il vantaggio presente e immediato: questo costituisce la ragione pratica di cui parliamo.

Ora qui ci si domanderà: "se le masse non operano secondo la previsione degli effetti *lontani*, né secondo il calcolo degli effetti *generali,* perché a volte si mostrano fornite di un istinto infallibile? E perché il loro operato è spesso più assennato di quello dei grandi uomini di stato, e la tendenza della moltitudine è stata quella che formò la grandezza delle repubbliche e dei regni?".

Questa è una domanda importante e si collega alla nostra ricerca: "secondo quali leggi le società passano dal seguire la regola della sostanza e dell'accidente, allo smarrire del tutto questa guida così fedele?".

Veramente si deve osservare che l'infallibilità dell'istinto delle masse non si manifesta sempre, ma solo in certi momenti e in certi stati delle società. Dipende dunque da questo caso: "se

quel bene immediato che le masse hanno dinanzi agli occhi, e che costituisce lo stimolo e il motivo del loro operare, è tale da immedesimarsi con il bene stesso della società, in particolare con quel bene essenziale della società che la fa sussistere, in tal caso il popolo opera socialmente, e l'effetto del suo operare è appunto il rafforzamento e il mantenimento della società stessa. È allora che il suo operato appare previdente e saggio al massimo: perché porta degli effetti anche lontanissimi e universali, ma questi non perché siano stati previsti e calcolati, ma perché la natura stessa della cosa condusse e obbligò il popolo a operare in tal modo, considerato che il bene presente e particolare a cui mirò il popolo operando, fu per caso quel bene stesso che formava il sostegno della società e conteneva il germe dell'incremento della stessa. Cosicché si è soliti in questo caso attribuire alla sapienza del popolo quello che altro non è che la sapienza della natura: si parla di un istinto previdente quando non si hanno che degli effetti ottimi, sì, lontani e universali, ma ottenuti non dalla previsione degli uomini, ma da legami naturali fra le cose operate dagli uomini e quelle altre venute in conseguenza, senza bisogno che gli uomini ne vedessero la connessione, perché le forze naturali operano anche se non vedute".

Per rilevare, dunque, quali siano le circostanze e le leggi secondo cui l'operato delle masse prima si conforma al criterio da noi esposto e poi gradatamente se ne allontana, basta cercare "quali siano i beni immediati che si presentano nei diversi tempi e stati delle società agli occhi delle masse".

Qui è facile notare come all'inizio l'esistenza della società stessa è il bene che più vivamente e immediatamente colpisce gli occhi di tutti, come la sua estinzione è il male che è immediatamente presente, e perciò l'infanzia della società è sempre un'epoca, per così dire, eminentemente *patriottica*, perché il bene di ciascun membro del consorzio sociale è lo stesso bene elementare della società[35].

[35] Questo spiega anche perché il patriottismo si conserva e si riaccende più che mai quando le nazioni soggiacciono a guerre, ed è messa a rischio la loro esistenza.

Si può notare in secondo luogo come quando la fondazione della società è terminata e la sua esistenza è messa al sicuro, allora il bene dell'esistenza comincia a diventare *remoto* e non più *immediato*; così si offrono per beni immediati da conseguire quelli che appartengono all'incremento della società stessa, della sua potenza e della sua gloria. In questo tempo l'*amor di patria* si modifica, poiché non è tanto rivolto all'esistenza della patria, quanto al renderla illustre e gloriosa.

Poi, ottenute l'espansione e la gloria e dopo averne goduto a lungo, quando le forze impiegate nel loro conseguimento sono stanche ed esaurite, il desiderio degli uomini in cerca sempre di novità si volge naturalmente all'amore della quiete e dei pensieri pacifici. Questo è il tempo del lusso e del benessere: questi diventano i beni *immediati* a cui tendono e secondo i quali operano le masse. All'inizio di questo periodo di decadenza si conserva ancora qualche tipo di *patriottismo*, quello che desidera portare alla patria pace, ricchezza e benessere. Ma questa forma di patriottismo è molle come il suo oggetto, è debole come la volontà che lo produce; ben presto accanto ad esso nasce un'inerzia che si accresce col lusso e con l'abuso dei piaceri: questa voluttuosa inerzia spiega le forme di *egoismo*, il quale dapprima minaccia, poi soffoca e spegne interamente ogni *patriottismo*. Allora ogni sentimento generoso tace nell'animo ed entra in esso il disprezzo degli avi; allora la nazione ha perso completamente di vista la regola da noi posta: non si interessa più del bene della patria, ma mira solo al proprio interesse individuale: qui si rigira in un ambito ristretto e qui finisce. Allora i poeti, che esprimono sempre lo stato della società, cantano come fece Ovidio, non senza presunzione, ma pur sempre senza pudore:

> Piacciano ad altri le cose del passato: d'essere nato al giorno d'oggi
> io mi rallegro. Al mio stile di vita questa è l'epoca adatta,
> non perché oggi si sottrae alla terra il flessibile oro
> e perle di gran pregio giungono qui da spiagge lontane,
> non perché le cave di marmo assottigliano i monti

> o perché le onde azzurre sono tenute lontane dalle dighe,
> ma perché c'è raffinatezza e si è perduta ormai, nel nostro tempo,
> quella rozzezza che sopravvisse ai nostri antichi padri[36].

Questo stato termina appunto nel momento in cui gli ultimi e soli pensieri degli uomini sono puramente *panem et circenses*. Ognuno si rende conto che ciò che ho detto è storico.

Capitolo IX
Continuazione. Si spiegano le conquiste

Fermiamoci a considerare che i popoli non percorrono i vari stadi da noi distinti, tutti nello stesso tempo: ma uno più velocemente, un altro meno; c'è chi si sofferma più a lungo in uno stadio e chi in un altro, così che capita, tra più popoli contemporanei, che uno sarà ancora al primo stadio, quando altri saranno giunti al terzo o al quarto. Questo spiega le conquiste; infatti è evidente il grandissimo vantaggio cha ha la nazione che si trova nel primo o nel secondo degli stati descritti, rispetto a quella che è già nel terzo o nel quarto. Chiarirò la cosa con l'esempio della caduta dell'Impero Romano d'Occidente provocata dai popoli germani, e lo farò citando le parole, che fanno al mio scopo, di uno scrittore contemporaneo. Questi osserva acutamente come le nazioni germaniche non vinsero il mondo romano perché avessero una forza enorme, come si suppone, non perché avessero una popolazione eccessiva, non per l'ordinamento politico o per la disciplina militare, ma vinsero perché:

> quelle nazioni nei primi secoli della nostra era, perciò nel periodo del massimo splendore e della decadenza delle nazioni mediterranee, si trovarono né più né meno

[36] P. Ovidio N., *Ars amatoria*, lib. III, vv. 121-128 [traduzione a cura di E. Pianezzola in Id., *L'arte di amare*, Mondadori, Milano 1991].

> in quello stato sociale in cui si trovavano otto o dieci secoli prima queste ultime. Erano cioè allo stato di *civitates,* ossia piccoli popoli liberi, che si raccoglievano occasionalmente in confederazioni sempre in mutamento[37].

Che è appunto quello stato, dico io, nel quale la società civile, non essendo ancora completamente formata, non può perdere di vista la sua esistenza, anzi, solo questo hanno in mente in quel periodo le masse, e solo secondo questo operano. Lo storico saggiamente osserva che, in quanto alla forza e al vigore naturale, il vantaggio, al contrario, era delle nazioni mediterranee:

> le quali quando erano allo stadio di civitates come i popoli Pelasgi, Celtici e Germani, sempre li vinsero, costringendoli a ritirarsi nelle aree deserte, e furono da loro vinti solo quando, progredite in un altro stato di civiltà, però insufficiente e incapace, ebbero tutto lo svantaggio di questo, senza aver conquistato nessuno dei vantaggi incompatibili con quel periodo d'incivilimento debole[38].

Ora l'insufficienza e l'incapacità di questo nuovo stato di civiltà, di cui qui si parla, consiste, riflettendoci bene, nell'essere giunti questi popoli allo stadio in cui il bene immediato secondo cui operavano non era più l'esistenza o la gloria della patria, anzi neppure più il bene sociale o accessorio, ma il bene individuale, mentre i Germani si trovavano ancora indietro, cioè erano meno colti, ma nella condizione in cui la natura stessa della cosa mostrava loro come fine l'esistenza e la gloria della loro comunità. Questo stato è quello appunto che viene descritto dall'autore che qui abbiamo citato parlando dei Germani e di altri popoli, e le cui parole acute e vere vogliamo ancora riferire.

---

[37] C. Balbo, *Della letteratura negli XI primi secoli dell'era cristiana, lettere di Cesare Balbo al sig. abate Amedeo Peyron*, lettera II, presso G. Pomba, Torino 1836.

[38] *Ivi.*

> Oltre alla minor corruzione morale – dice parlando dei Germani – lo stato mantenuto di *civitates* dava loro immensi vantaggi sulle popolazioni che ne erano ormai lontane. Nella *civitas* ogni cittadino è sempre un militare (*Heérmann* o *Wehrmann*), libero dentro, ma tiranno fuori, e così obbligato a tenere le armi in mano in guerra e in pace. Quello è lo stato sociale in cui la guerra è la condizione naturale dell'uomo, per cui si può dire che lo fu sempre nel mondo antico, nuova differenza tra quello e il mondo moderno. Così le virtù guerriere, il valore, *virtus*, e l'amore della città, furono le princìpali, per non dire le sole, virtù antiche; ed è stato così che, allontanandosi dallo stato di città e da quello collegato di guerra perenne, le società antiche sempre peggiorarono. Il massimo scopo e il massimo risultato dei legislatori antichi fu di mantenere i popoli nello stato di città e di guerra perenne. Così fecero Licurgo e Romolo. In ogni luogo ospite e straniero erano sinonimi. L'ostilità degli Ebrei contro chiunque non fosse della propria *gente,* era comune a tutti: tutti dividevano il mondo in due sole parti: la propria gente o città, e le altre genti, le *genti* in generale[39].

Da qui osservava che:

> la Germania, che si era mantenuta in quello stato di genti o di guerra, vinse non solo i Romani, che erano mal progrediti da quello stato, ma alla fine anche gli Unni e le altre nazioni asiatiche, che erano più indietro o che se n'erano allontanate sotto l'immenso impero di Attila e dei suoi predecessori[40].

Da tutte queste cose la conclusione che ricaviamo è che la legge secondo la quale viene più o meno concretamente osservato il criterio da noi posto della sostanza e dell'accidente rispetto alle masse, ossia ai gruppi umani, "consiste in un

[39] *Ivi.*
[40] *Ivi.*

continuo peggiorare (il che mostra la parte di vero nel detto: 'il mondo peggiora quanto più invecchia'): consiste in una successione di stati diversi in cui si trova la nazione, nei primi dei quali la regola è osservata più fedelmente e pienamente che nei successivi, e passando dall'uno all'altro, il criterio viene sempre più abbandonato, fino ad essere del tutto dimenticato".

Capitolo X
Applicazione del criterio politico alla *ragione speculativa* degli individui influenti

Fino a questo punto abbiamo considerato la storia del nostro criterio in relazione con la *ragione pratica* delle masse.

Ora dobbiamo considerarlo in relazione con la *ragione speculativa* degli individui che più influiscono nel governo delle società, cioè in relazione con lo spirito degli uomini colti. È la stessa cosa del cercare con quale progresso l'uomo si renda sempre più idoneo a fare uso di detto criterio.

Il considerare la storia del nostro criterio relativamente all'uso che ne fanno le *masse* ha una grande importanza rispetto alle società civili non-cristiane. Il considerarla relativamente agli *individui* con un grado elevato di istruzione e influenti, o governanti, riguarda più specificamente le società cristiane.

Perciò chi osserverà attentamente, vedrà che le società non cristiane hanno la caratteristica di essere guidate prevalentemente dalla *ragione pratica* delle masse, perché i loro uomini celebri e potenti sanno operare solo in armonia con quest'ultima, né è loro generalmente possibile opporvisi. Così avviene che quando le società decadono, la loro distruzione è irreparabile, non essendoci una forza umana in grado di fermarne la fatale caduta. Al contrario, nelle società cristiane c'è un'impronta, una tale cultura, che solleva i singoli uomini al di sopra delle masse, separandoli da queste, e dando loro un'energia tutta nuova, capace di contrapporsi, e di farlo efficacemente se le circostanze sono favorevoli, al cieco movimento delle masse. Lo spirito del Cristianesimo, proprio perché è qualcosa di più

che umano, non transige, non è connivente con nessun errore, debolezza o inclinazione cieca e pericolosa; questo spirito sublime e veramente soprannaturale ha il *coraggio*, la *potenza* di contrapporsi alle opinioni delle masse, di guadagnare le stesse masse illuminandole, di frenarle, di guidarle. Questa cosa è inaudita nelle storie non cristiane, perché il coraggio è sovrumano e la potenza è misteriosa, ma è quella che salva le società anche quando stanno andando in rovina, quella che le rende perenni, facendole rinascere dalle maggiori avversità e traversie, quella in virtù della quale sta scritto che "Dio rese sanabili le nazioni".

È facile vedere come l'uso della regola da noi indicata relativamente alla cultura cristiana, deve avere una progressione contraria a quella che ha rispetto alle masse, deve avere cioè una progressione *ascendente,* attraverso la quale lo spirito umano ne conosce sempre meglio l'importanza e si adatta sempre più a praticarla.

Dunque, ora dobbiamo cercare la regola secondo la quale il progresso diventa continuo, ed è la seguente.

Nella capacità di conoscere bisogna distinguere due perfezioni: la prima consiste nell'avere un gran numero di conoscenze ben ordinate; ciò permette una grande "estensione di calcolo"; la seconda consiste nel possedere molta capacità di astrarre; ciò le permette di raggiungere un "alto livello di astrazione".

Ora a seconda del grado raggiunto in queste due perfezioni della facoltà di conoscere, l'uomo sviluppa altrettanta capacità di far buon uso della regola di cui parliamo.

L'*estensione del calcolo* porta l'uomo a cogliere con più sicurezza quale sia la parte *sostanziale* della società, a cui deve tendere, e quale la parte *accessoria*.

L'*altezza di astrazione* è necessaria all'uomo per distinguere perfettamente il sostanziale dall'accidentale; senza questo è facile che vengano considerate sostanziali cose che non lo sono, esigendole di conseguenza con eccessivo rigore. Questo è fonte di leggi oppressive, di limitazioni arbitrarie poste allo sviluppo umano, insomma di gravissimi impedimenti, per cui la stessa autorità, poco lungimirante, impedisce il naturale pro-

gresso dei vantaggi sociali, accidentali sì, ma raccomandabili e preziosi.

L'*estensione del calcolo*, considerata in generale, viene acquisita con maggior facilità da coloro che sono membri di società più allargate, in quanto coinvolti in un giro più ampio di trattative. All'opposto chi è abituato a un piccolo governo, ha un calcolo politico modesto, anche se le sue capacità vanno al di là delle circostanze effettive. I piccoli sovrani non pensano che a sé e al loro piccolo paese nel quale sono chiusi, e da soli giudicano il mondo, quindi sbagliano spesso le ragioni, si impegnano facilmente in gare di poco conto, mostrando basse presunzioni e vivendo di continue emulazioni. In una nazione dove esista la suddivisione in governi regionali, sarà facile vedere come ogni città vorrà la propria autonomia per sovrastare, non sapendo preferire al bene particolare quello del tutto. I piccoli stati distrutti vorrebbero risorgere e anche compiacere la propria animosità con qualche vendetta, disinteressandosi della fioritura comune, che crescerebbe se gli stati di quella ampia regione diminuissero di numero e aumentassero di estensione[41].

Quanto poi alla *facoltà di astrarre*, questa cresce comunemente negli uomini col passare dei secoli.

Nei primi tempi gli uomini certamente non sanno molto astrarre, la loro intelligenza, legata all'immaginazione, si ferma sugli *esseri* stessi, non sulle *ragioni* degli esseri, cioè sulle loro qualità e relazioni. Non riflettono molto, per esempio, sulla ragione o sul concetto astratto di uomo, bensì sugli uomini reali, a Tizio o Caio. Così avviene che i loro calcoli hanno generalmente il vantaggio di cadere sulla *sostanza*, non sapendo considerarla separatamente dalla parte *accidentale*: ma per questo sacrificano molte cose accessorie e stabiliscono regole troppo rigide e in parte anche arbitrarie.

[41] [*Ndc*. Nota del Rosmini su una lettera del "signor Pareto" (Agostino, non, ovviamente, Vilfredo) a Lord Castlereagh, e su una nota di Gerolamo Serra circa il futuro di Genova dopo il Congresso di Vienna].

Dopo questo primo tempo, mediante il Cristianesimo a cui questo sviluppo è princìpalmente dovuto, viene una facilità maggiore di astrarre e di separare gli accidenti dalla sostanza. Questo passo conduce l'uomo a perfezionare il modo di darsi le regole, poiché insegna a distinguere le cose accidentali e di conseguenza tendere alla sostanza senza sacrificare e impedire lo sviluppo delle prime. È pur vero che l'uomo, col raffinarsi e con il sofisticare, apre un varco agli errori e si affeziona troppo al sovrappiù, ma questo male non è disperato, purché non venga a mancare la capacità di *estensione* e la *potenza del calcolo* che insegni a porvi riparo.

Tuttavia, in generale si può dire che gli errori degli antichi nascevano soprattutto dalla *mancanza di distinzioni,* quelli degli uomini moderni da un *eccesso di distinzioni,* perché il desiderio di perfezione e di salvare le cose non necessarie, ci conduce facilmente a buttare la sostanza.

Ecco uno dei motivi per cui gli antichi tendevano a un'eccessiva *servitù* e i moderni a un'eccessiva *libertà*: il primo errore veniva dall'avere poco investigato e distinto nell'uomo le sue diverse relazioni, il secondo invece dall'averle troppo distinte e disgregate. Questa è una dottrina molto più importante di quanto non sembri, è la chiave per capire e spiegare i fatti e i costumi dei tempi molto antichi.

In conclusione, l'uomo con l'*allargamento delle società* e con il *passare del tempo* si rende sempre più abile nell'uso della nostra regola o criterio politico, acquistando via via una maggior estensione di calcolo e una capacità di astrazione superiore.

Capitolo XI

Rapporti tra l'azione della *ragione speculativa* degli individui e l'azione contemporanea della *ragione pratica* delle masse nella cosa pubblica

Finora abbiamo considerato il nostro criterio politico nelle vicende a cui è sottoposto a causa del duplice progresso dello

spirito umano. Abbiamo visto che quanto più la conoscenza umana acquisisce la capacità di *estensione del calcolo*, tanto più sa anteporre alle parti il tutto e, al contrario, quanto più acquista di *altezza di astrazione*, tanto più si disinteressa della sostanza, compiaciuto dell'amore agli accidenti. Nello stesso tempo, però, diventa più abile nell'uso prudente del medesimo criterio della sostanza, salvando questa e lasciando progredire naturalmente gli accidenti.

Ora dobbiamo considerare che, malgrado la cultura cristiana di cui abbiamo accennato sia diffusa nelle moderne nazioni e talora le abbia già salvate sull'orlo del baratro, queste hanno comunque subito vicissitudini politiche: il motivo è che, accanto alla *progressione ascendente* della ragione speculativa dei governanti, continua ad avere il suo naturale andamento la *progressione discendente* della ragione pratica delle masse, cioè della parte più grossolana e rozza, sebbene la prima progressione prevalga sulla seconda.

Operano dunque contemporaneamente e quasi parallele le due forze della ragione speculativa della parte colta e della ragione pratica della parte rozza, della ragione degli individui e di quella delle masse. In questa azione contemporanea, non sempre concorde, delle due forze si deve cercare la spiegazione del perché le società cristiane siano spesso nella bufera, ma non naufraghino mai del tutto, soprattutto se si considera la Cristianità come una sola società di cui le nazioni particolari sono solo membra.

Posto ciò, sarà anche utile osservare secondo quali ragioni venga più volte successivamente abbandonato e poi ripreso l'uso del criterio della sostanza e dell'accidente nei diversi stati delle società cristiane.

Osservo dunque, per prima cosa, che le istituzioni essenziali si vanno smarrendo nella memoria degli uomini: *1*. in ragione della loro antichità; *2*, in ragione della quantità delle istituzioni accidentali venutesi a creare sopra di quelle.

È ben chiaro quanto la *lunghezza del tempo* trascorso dall'origine serva a far dimenticare la forte necessità dalla quale le società sono sorte.

Rispetto a questo, se la nazione è capace di miglioramento, supponendola destinata ad essere punita, ma non annientata, la crisi che sopraggiunge non fa altro che ravvicinare le idee. La memoria delle istituzioni accidentali e di tutto quello che si pratica esternamente non ha bisogno di essere rinfrescata, perché esiste continuamente nei fatti. La crisi, dunque, nell'ordine della Provvidenza, ha per scopo e per sicuro effetto di ravvivare nelle menti la motivazione delle antiche istituzioni. Una volta ravvivata la memoria svanita, le istituzioni antiche si sommano alle moderne: così nella mente degli uomini il sistema è completato, la scienza è avanzata, la società è migliorata.

Nelle nazioni cristiane, che non sono destinate a morire e hanno in sé un princìpio di ringiovanimento e quasi di risurrezione sociale, questo fatto è solito compiersi (il più celermente che si possa) in tre generazioni.

Nella prima generazione, perse le ragioni delle antiche istituzioni, gli uomini si ribellano ad esse e le abbattono più o meno violentemente.

La seconda generazione sopraggiunge e, vedendo la società agitata, disordinata, in pericolo di cadere dalle fondamenta per mancanza di quegli antichi sostegni che le vengono sottratti, comincia a pensare e a diffidare delle novità, rinsavisce e rialza le istituzioni crollate, rifonda la società sulle sue basi in rovina, occupandosi interamente in quest'impresa, senza badare troppo all'accessorio. Qui avviene ciò che dice Machiavelli, che «la vera virtù si va nei tempi difficili a trovare; e nei tempi facili non gli uomini virtuosi, ma quelli che per ricchezze o per parentado prevagliono, hanno più grazia»[42]; la sentenza mostra come nel caso di una fortuna propizia non si bada all'*essenziale*, ma piuttosto alle cose, allo splendore esterno che è intorno agli uomini, mentre nelle avversità si ritorna a quanto è solido ed effettivo.

La terza generazione, infine, giunge ricca dell'esperienza delle due precedenti, e le spetta una missione nobile e lieta:

[42] N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., lib. III, cap. XVI [in ID., *Opere complete*, cit., vol. I, p. 380].

da un lato le passioni sono state temperate, dall'altro è stato rimosso il giogo delle abitudini. Ad essa è riservata la possibilità felice di trovare un sistema completo di cose, mettendo insieme l'antico con il nuovo, riconoscendo le istituzioni antiche per necessarie e le moderne come utile e naturale sviluppo e perfezionamento delle prime. Ma questo periodo piuttosto breve di tre generazioni è proprio solo degli sconvolgimenti che provengono dai princìpi razionali nella Cristianità, come furono appunto le ultime rivoluzioni in Europa. Perché le rivoluzioni politiche provenienti da un brutale istinto o da una devastazione barbarica o da un degrado universale (ciò che non può accadere nel Cristianesimo), non sottostanno a questa teoria.

Dissi, poi, che la seconda ragione, secondo la quale le prime istituzioni vanno perdendo la loro importanza nell'opinione degli uomini, è *la moltitudine delle istituzioni accidentali* che si aggiungono alle prime.

È vero che ogni volta al nascere di nuove istituzioni gli uomini dedicano una parte della loro attenzione anche ad esse. Dunque, quanto più rapidamente si moltiplicano le istituzioni accessorie, tanto più gli uomini perderanno di vista le essenziali, perché la forza dell'attenzione è una e limitata.

In questa dottrina si troverà anche il motivo della durata di certi stati barbarici. I Cinesi, i Tartari, i Turchi e tutte le nazioni che si chiamano *stazionarie* perché non fanno un passo avanti e non aggiungono nulla di nuovo alle antiche e sostanziali istituzioni, durano, e durano proprio per aver riposto tutte le loro capacità nel mantenimento di ciò che diede e dà loro esistenza, e non sono distratti da cose accessorie; se aggiungessero nuove istituzioni, come facciamo noi, le loro società si scioglierebbero irreparabilmente.

Da queste osservazioni derivano molte logiche conseguenze importanti, fra le quali accenneremo soltanto alle seguenti massime politiche derivanti dai princìpi posti: *1*. ogni nuova istituzione che non sia utile è già dannosa, perché toglie forza alle antiche; *2*. ogni nuova istituzione accidentale porta essenzialmente con sé un danno, perciò non si deve attuare finché non sia stato calcolato con intelligenza politica che l'utile sia supe-

riore al danno arrecato; *3.* le istituzioni migliori sono sempre quelle che si collegano meglio alle antiche e sostanziali, così da esserne in accordo; *4.* indispensabile che il Governo rinnovi di quando in quando e mantenga viva con un insegnamento capillare la memoria dell'intima ragione delle fondamentali istituzioni politiche.

Capitolo XII

Che cosa sia la sostanza nella vita sociale, e che cosa l'accidente; combattimento di due forze sommarie. Scopo unico della politica

Fin qui abbiamo annunciato in generale la regola che la società, per conservarsi e fiorire, deve avere la tendenza a convalidare sempre più il suo essere, non curando i perfezionamenti accessori, i quali conseguono da soli, purché non vengano impediti, come effetti del vivere forte e sicuro della società. Ma non abbiamo ancora detto in cosa consista l'*essere,* il *vivere,* la *sostanza* della società.

Si apre una ricerca nuova e serissima; affrontandola si entra per la porta princìpale nell'immenso campo della scienza politica; ma non è per noi, infatti vogliamo solo accennare in questo breve saggio l'importanza della regola che ci pare la prima fra tutte nella scienza del governo delle società.

Tuttavia, indicheremo almeno la traccia che altri potrebbero seguire per approfondire la ricerca.

Per prima cosa è necessario sapere che le società umane (come i corpi di cui si compone l'universo) non sono immobili, ma sono in continuo movimento, cambiano continuamente di stato.

Si possono determinare due *limiti,* cioè due stati estremi a cui vanno sempre avvicinandosi le società nei loro movimenti; essi sono lo stato di *massima imperfezione* e quello di *massima perfezione* in cui si possa concepire la società. Dobbiamo inoltre capire che le società si muovono tra questi due stati tenden-

do verso il limite superiore di perfezione o al contrario verso quello inferiore di imperfezione, senza però mai raggiungerli per quanto se ne avvicinino, perché nelle cose umane non si raggiunge la massima perfezione e già molto prima di raggiungere la massima imperfezione la società cesserebbe di esistere. Considerato che questo fatto è perenne, dato il cambiare delle generazioni, delle capacità intellettive, dei caratteri, dei costumi e delle proporzioni tra le cose, appare così in generale che esistono due *sommarie forze* corrispondenti alle due *sommarie tendenze* o movimenti della società: l'una la sospinge verso la perfezione, l'altra la schiaccia verso l'imperfezione. Tali forze, simili alle forze centrifuga e centripeta che reggono il moto degli astri nell'universo, sono la causa di tutti i movimenti dell'universo sociale e formano i due soli mezzi complessivi, attraverso i quali un politico può governare, se può entrarne in possesso.

Ora spieghiamo il significato di ciò che abbiamo chiamato *forze sommarie*.

Nelle società umane sono molte le forze particolari che agiscono, molte le cause che producono effetti: una parte di questi effetti migliorano l'uomo e la società, l'altra deteriora e corrompe l'uno e l'altra. È impossibile non trovare in qualsiasi società questa lotta di agenti buoni e cattivi mescolati fra loro: è impossibile che ci sia uno solo di questi due generi di agenti, senza l'altro. La somma di tutte le ragioni favorevoli che tendono al perfezionamento dell'uomo e della società, e delle forze contrarie che lo ostacolano, sono le due forze sommarie di cui parliamo.

Dopo questa premessa, è evidente che se prevale la prima forza sulla seconda lo stato della società è più prospero; allora anche l'arte del governo deve avere come fine "di accrescere quanto più le sia possibile la prima forza e diminuire la seconda". Dunque, si può dire in generale, senza timore di sbagliare, che questa prevalenza è lo scopo *essenziale* delle regole politiche.

Capitolo XIII
Elementi delle due *forze sommarie* che muovono le società; principali problemi della scienza politica

Se poi vogliamo considerare separatamente i complessi delle forze particolari che insieme formano la sommaria, vediamo nella forza sommaria che muove la società tre parti distinte: *1.* lo *spirito umano*, dal quale in ultima analisi ha sempre origine l'azione, per cui chiunque può operare a favore o a danno della società e nel quale solamente esiste, dirò così, l'unità collettiva che dà esistenza alla società stessa; *2.* le *cose* che gli uomini desiderano (ricchezze, potere, ecc.) e le contrarie; sono materia che, indirizzata dall'energia dello spirito, diventa strumento di forza; *3.* l'*oggetto* della forza, cioè l'organismo e la compagine sociale che è ciò su cui qualsiasi forza esercita alla fine la sua operazione.

In tutte le tre parti possiamo trovare qualcosa di essenziale e qualcosa di accidentale.

Cominciamo dallo spirito e consideriamolo prima in un singolo uomo. "Sono riuscito perché fortemente ho voluto": così dicendo, Napoleone indicava il mezzo con il quale, da sempre, gli uomini risoluti hanno cambiato l'umanità. Tenere costantemente lo sguardo fisso alla meta, volerla con forza: ecco la princìpale forza dei grandi[43]. Gli uomini da poco sono quelli che operano senza porsi alcuno scopo o che confondono il fine con i mezzi, dando a entrambi uguale importanza.

Poi, siccome la società è un corpo collettivo, così anche il suo spirito sarà collettivo. Se sommiamo da una parte tutta l'energia dei membri di una società finalizzata all'esistenza e alla potenza della società stessa, e dall'altra tutta l'energia delle volontà nemiche dell'esistenza e della potenza della società,

[43] [*Ndc*. Nota del Rosmini sul carattere di Napoleone e sulla funzione che attribuiva alla guerra per far trionfare la propria "causa" e le proprie idee sull'Europa].

abbiamo due volontà collettive o sociali, l'una "positivamente favorevole", l'altra "positivamente contraria" all'esistenza della società.

Quando la stupidità o l'indolenza dei membri della società li priva di ogni energia nel volerne la sua esistenza sociale (ciò accade quando la società è giunta a quel periodo di vita in cui l'oggetto immediato delle masse non è più sociale, ma privato, periodo nel quale lo stimolo di azione è solo l'egoismo), la società in questo caso ha una volontà negativa, cioè non ha volontà, le manca la prima forza vitale interiore.

Se in una società prevale la volontà *positiva* e *favorevole* la sua esistenza è assicurata, se prevale la volontà *positiva* e *contraria*, manca di fatto la volontà di esistere, quindi la società deve cadere: ma se non vi è volontà sociale, allora la società esiste solo per un caso fortuito, cioè non per la forza che viene dallo spirito dei suoi membri, ma unicamente per la solidità materiale della sua costituzione, per la sua inerzia. Così sta in piedi con la rigidità di un cadavere che precipita al primo urto.

È essenziale, dunque, che nella società ci sia una volontà collettiva favorevole, cioè che la volontà risultante da tutte le volontà individuali voglia di fatto quello che forma l'esistenza e la potenza interna della società, anziché il contrario: questo è il primo problema politico.

Le *cose,* poi, o gli esseri che formano la materia o lo strumento di cui si serve lo spirito umano a danno o a vantaggio della società, sebbene in se stesse siano indifferenti, tuttavia dimostrano di avere una grande influenza sull'uomo e, malgrado la libera attività del suo spirito, lo fanno inclinare dall'una o dall'altra parte.

Tutto quello che dà una qualche inclinazione alla volontà non distrugge il libero arbitrio, ma deve essere tenuto in dovuto conto quando si tratta di giudicare sulla probabilità delle azioni umane: perciò, non avendo altro dato su cui fare il calcolo, dobbiamo credere più probabile che l'uomo compia l'azione a cui è spinto da motivazioni più forti, piuttosto che tralasciarla o compierne un'altra. Quello, poi, che nel giudizio sulle azioni di un uomo singolo è solamente probabilità, nel giudizio sulle

azioni compiute da una moltitudine di uomini diventa quasi certezza. Dato inoltre che tutti gli uomini di una nazione possono avere dei forti motivi piuttosto di compiere un'azione che di tralasciarla, anche se alcuni individui non la faranno mai in virtù solo dell'energia della libera volontà di cui sono dotati, si può ritenere quasi con certezza morale che la maggioranza la compirà: quindi il politico saggio può prevedere con molta sicurezza cosa potrà accadere nella nazione stessa. Questo è il fondamento e il processo dell'*accortezza e prudenza politica*.

Gli oggetti di cui si serve l'attività dello spirito umano per il bene o per il male della società, sono le *proprietà* e i *diritti*, e in generale tutto ciò che può essere considerato dagli uomini, con verità o con opinioni, come beni o come mali, come cose desiderabili o cose temibili.

Lo spirito umano, quindi, ha una doppia relazione con questi oggetti che, considerati in se stessi, sono indifferenti e possono servire sia per il bene sia per il male della società.

La prima relazione è quella, come abbiamo detto, della padronanza che lo spirito ha degli oggetti: la politica, associata alla morale, ha il compito di insegnarne l'uso a vantaggio e non a discapito della società.

La seconda relazione consiste nell'influenza che i beni stessi esercitano sullo spirito umano (posseduti in maggiore o minore quantità, se non lo forzano, almeno lo persuadono di una cosa o di un'altra). La scienza politica, in secondo luogo, deve trattare degli oggetti in questione e risolvere il seguente problema: "trovare nella società la quantità e il collocamento migliore degli oggetti che possono acquisire nell'animo dell'uomo connotazione di bene o di male, per muovere le volontà a cercare l'esistenza e la vita salda della società". Questo problema è più strettamente politico dell'altro, che cerca il modo di istruire lo spirito dei membri sociali a dirigersi socialmente: mentre il primo non può essere separato dall'etica, il secondo fa riferimento solo a fatti esterni e a forze che operano sullo spirito, senza considerarne, però, la libera volontà quanto piuttosto la passività.

Infine, l'*oggetto* di queste volontà cooperanti, che operano spontaneamente oppure mosse e rinforzate da fatti esterni, è la compagine o ordinamento sociale. Il filosofo politico deve dunque risolvere un terzo problema: "quale sia l'ordinamento sociale che, considerate tutte insieme le circostanze immutabili e specialmente quelle naturali, possa dare alla società una sussistenza più vitale e durevole".

Riassumiamo. È necessario che, nella contrapposizione e reciproca distruzione delle *volontà* opposte dei membri sociali, ne rimanga viva anche una a favore della società stessa, tale da potersi definire, appunto perché resta viva, volontà del corpo sociale.

È necessario che tutte le cose che l'uomo ritiene beni o mali, e che perciò influiscono sulla volontà e sulle azioni del corpo sociale, distrutte tutte le particolari azioni contrarie, agiscano con un'azione sovrastante sulla volontà sociale, la inclinino al bene della società, e la rendano anche capace di agire con efficacia all'esterno.

È necessario infine che le cose che operano sullo stesso corpo sociale mediante l'energia dello spirito e che sono mediazione tra lo spirito dell'individuo e la società, esercitino un'azione favorevole e non sfavorevole alla sua esistenza; in altri termini migliorino e non peggiorino la *costituzione* dello stato.

Capitolo XIV

Tre sistemi politici esclusivi e perciò difettosi; la vera politica abbraccia nel suo calcolo tutti gli elementi

Dai tre elementi delle *forze sommarie* individuati nel capitolo precedente ebbero origine tre sistemi politici, o piuttosto tre modi di trattare la scienza politica.

Molti autori, considerando esclusivamente l'importanza della *volontà positiva favorevole* del corpo sociale, si dedicarono princìpalmente a insegnare il modo di indirizzare l'opinione

pubblica: appartengono a questa classe i *politici-moralisti* di ogni genere.

Ci sono stati degli altri che, non dando troppo peso alla forza delle opinioni, si soffermarono esclusivamente su tutto ciò che è esterno all'uomo e si occuparono di trattare quanto appartiene alle ricchezze e alle industrie meccaniche: questa è la classe dei *politici-economisti*.

Infine, ci sono stati altri che, considerando l'*opinione* e i *beni esterni* come argomenti accessori alla scienza politica, preferirono esaminare l'organismo stesso dell'apparato sociale, l'equilibrio dei diversi poteri che lo compongono, la forza interna ed esterna che risulta dalla loro varia composizione: questi sono i *politici in senso stretto*.

A questo punto è facile accorgersi che la scienza sociale non sarà completa finché gli autori si limiteranno a considerare, con ingiusta parzialità, una sola delle tre parti da cui è composta, tralasciando le altre due; fino a quando, prese tutte e tre insieme nei loro rapporti, non si considereranno nella loro unità di fatto.

In verità, se un governo deve varare un certo provvedimento valutandone l'opportunità o meno rispetto ai cambiamenti che indurrà nello spirito pubblico, che considerazioni dovrà fare? Certo per approvarlo non sarà sufficiente, se il governo è saggio, sapere che il provvedimento migliorerà lo spirito di un certo numero di persone o qualche classe; solo da questo non si può concludere che sia veramente utile, né, al contrario, sapere che peggiorerà lo spirito di alcuni. Perché possa formarsi un giudizio prudente e corretto sul provvedimento, è bene presentare la questione in un altro modo: "ci si deve chiedere, ottenendo il provvedimento impressioni diverse su spiriti diversi, cioè su alcuni favorevole, su altri sfavorevole, se si possa calcolare con probabilità quanto la somma di tutte queste impressioni risulti buona o cattiva, cioè se nel complesso lo spirito pubblico ne risulti migliorato o peggiorato". Ancora, quando dal provvedimento proposto ci si può attendere un effetto più cattivo che buono sullo spirito complessivo della società, ci si deve domandare "se questo provvedimento si renda necessa-

rio per causare un male maggiore, tanto che, omettendolo, al posto del male che questo produce, se ne procurerebbe uno peggiore".

Ogni questione dunque, in politica, è complicata, è superiore alle forze comuni: si tratta sempre non di rilevare un bene o un male particolare, ma di calcolare un bene o un male in generale. Si capisce così l'avventatezza di tanti giudizi personali, come pure l'errore di quasi tutte le proteste espresse su interessi particolari.

Così non è possibile in politica stabilire come massima generale o *a priori* "se il sovrano debba usare la severità e il terrore contro certe colpe", poiché l'uso del terrore può essere utile in certi casi e dannoso per tutti gli altri, oppure il contrario, secondo il grado di corruzione morale, secondo la rozzezza e la cultura della nazione, e molto altro ancora, che esiste nella realtà dei fatti e manca nella questione astratta. La stessa cosa si può dire di altri mezzi che influenzano gli spiriti, ma sull'opportunità dei quali non si può mai giudicare, a meno che non si conosca la situazione *reale* della nazione. Lo stato reale è l'unica base salda sulla quale si può calcolare l'effetto generale probabilmente buono o cattivo che ne deriva, oppure meno cattivo delle conseguenze attese dall'omissione di detti mezzi.

Applichiamo ora il medesimo ragionamento alla proprietà, al potere e a tutti gli altri beni esteriori. Troveremo che ogni questione politica riguardo ad essi si deve ridurre a un calcolo generale delle buone o cattive conseguenze che il provvedimento può produrre. Tutto si riduce a sapere "se il cambiamento che si porta nella distribuzione della ricchezza o del potere o di altri beni con il provvedimento in discussione, nel calcolo generale risulti più utile che dannoso". Qualsiasi sistema, cominciando dalla distribuzione equa della proprietà fino a quello che attribuisce al sovrano la proprietà di tutto, può avere un lato positivo e uno negativo; il difetto di quasi tutti gli scrittori di scienze politiche è quello di limitarsi a rilevare pregi e difetti dei sistemi politici da loro proposti, senza fare un confronto con gli altri, valutando alla fine quale sia più vantaggioso e quale meno e non quale non abbia alcun difetto, ma solo pregi.

Il *perfettismo,* cioè il sistema che crede possibile la perfezione nelle cose umane, e sacrifica i beni presenti a una ipotetica perfezione futura, è un effetto dell'ignoranza. Consiste in un giudizio presuntuoso per il quale si giudica troppo favorevolmente la natura umana su una pura ipotesi, su un postulato inammissibile e con mancanza di riflessione sui limiti naturali delle cose. In un precedente ragionamento[44] ho parlato del grande princìpio della *limitazione delle cose*, e ho dimostrato "che ci sono beni la cui esistenza sarebbe del tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali"*, e che la stessa Provvidenza divina, sebbene sia sapientissima e onnipotente, necessita dello stesso princìpio metafisico: deve cioè calcolare l'effetto totale dei beni e dei mali insieme collegati, e deve permettere dei mali perché portano con sé dei beni maggiori, come pure deve produrre fra tutti i possibili beni solo quelli che non siano causa di mali maggiori o non impediscano beni maggiori. In questo modo, tenuto fermo il princìpio "che l'esistenza di un bene impedisce talvolta *di necessità* quella di un altro maggiore, come pure l'esistenza di un bene ha sovente collegata l'esistenza di alcuni mali e l'esistenza di un male ha collegata quella di alcuni beni", appare che tutta la sapienza di governo degli uomini deve imitare la sapienza di Colui che dal cielo regge l'intero universo e deve mirare a ottenere il maggior effetto buono *ultimo,* cioè totale, fatto il calcolo tutto insieme di beni e di mali che sono concause indispensabili nel produrre quell'effetto di massimo bene. Se esprimiamo i beni come numeratore di una frazione e i mali come denominatore, la saggezza del governo non consisterà solo nell'accrescere il primo o diminuire solo il secondo, bensì nel fare in modo che crescendo il primo non cresca ancora di più il secondo o viceversa, così che non accada mai che, diminuendo troppo il secondo, si abbassi anche

[44] A. ROSMINI, *Saggio sulla divina Provvidenza nel governo dei beni e dei mali temporali*, in ID., *Op.f*, vol. I, facc. 117, Milano 1827 [ora in ID, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. XXII delle *Opere*, 1977, pp. 135ss.].

* [*Ndc*. La frase, ora tra virgolette, originariamente era in maiuscolo; anche negli altri casi si è adottato lo stesso criterio].

il primo per conseguenza naturale, e diminuisca, al posto di crescere, il valore dell'intera frazione[45].

Quello che viene detto dello spirito pubblico e della quantità e distribuzione dei mezzi esterni, si può applicare ai differenti tipi dell'organismo e compagine sociale e delle diverse sue parti, che sono gli oggetti sopra i quali cade l'azione delle due forze precedenti.

Tutta l'attenzione starà nel provvedere, mentre si studiano i miglioramenti da apportare alla compagine sociale, a non danneggiarla in qualche altra parte più essenziale: insomma si deve mirare al bene generale di tutto l'apparato, senza soffermarsi per eccessiva parzialità a qualche sua parte.

Ma non basta ancora: ciò che abbiamo detto di ciascuno di questi tre sistemi di forze, cioè dello *spirito pubblico,* dei *beni esteriori* e della *compagine sociale,* deve essere riferito anche a tutti e tre insieme, poiché sono come tre ruote sopra le quali gira la fortuna sociale degli uomini: l'una influisce sull'altra, l'una ritarda o accelera, si scontra o aiuta l'altra. Nessuna è così indipendente da non dover frenare la sua azione per amore delle altre due, se si desidera l'armonia e il buon andamento del tutto; in una parola, lo stato e il movimento di una deve essere in accordo con lo stato e il movimento delle altre due, anche a costo di una perdita di efficacia della propria azione. Non si è visto, più di una volta, l'eccessiva prosperità fisica di una nazione essere causa della sua corruzione e della sua distruzione? È dunque del tutto errato il concetto di quelli che limitano i loro pensieri a qualche bene particolare della nazione, senza far entrare nel calcolo tutto il resto.

Concludiamo: la regola della sostanza e dell'accidente si trasforma qui nella regola che prescrive ai governi saggi di avere

---

[45] Per chi ha qualche nozione di matematica, riuscirà ancor più preciso i1 pensiero che voglio esprimere, indicando i beni e i mali con due incognite il cui rapporto si trovi determinato da una loro funzione qualsiasi. Questa formula dunque *ò (x, y) = 0,* dove l'*x* può esprimere il bene, e *y* il male, contenendo tutte le equazioni possibili in cui entri l'*x* e l'*y,* rappresenta anche ogni possibile rapporto fra queste due quantità, e di conseguenza tutte le leggi del loro crescere o del loro decrescere relativo.

una mente aperta che "tenga in vista il bene del tutto e non solo quello della parte".

Capitolo XV

Formula unica a cui si riconduce ogni problema politico; necessità delle statistiche, e princìpio reggente secondo il quale devono essere compilate

Dalle osservazioni fatte consegue che la scienza del governare è un continuo problema dei massimi e dei minimi, in cui si cerca di trovare il massimo bene che risulta da un insieme di beni e mali crescenti e decrescenti secondo certe leggi.

Questo calcolo comunque si può fare solo dopo aver conosciuto tutti i termini che lo compongono, perciò, anziché fare dichiarazioni vane o considerazioni vaghe e parziali, sarebbe bene che gli scrittori di politica si occupassero di rilevare con esattezza lo stato morale, intellettuale e fisico dei popoli, e soprattutto di disporre in tavole esatte le *proporzioni* dei loro beni fisici in sé e nella loro distribuzione, la loro azione vicendevole e la loro azione su tutto il sociale; e allo stesso modo anche i *sintomi fisici* del loro stato intellettuale e delle loro condizioni morali; questo deve essere il *princìpio reggente* nella formazione di statistiche veramente politiche e, per dirla come Romagnosi, civili. Ci si rende conto facilmente come delle statistiche aventi per fine il calcolo complessivo delle forze politiche per trovare il grado di vita sociale, cioè la vera potenza interna in cui sta la sussistenza della società, sono tutt'altro di una semplice «descrizione economica delle nazioni»[46], come sono state finora le statistiche comuni.

[46] [*Ndc.* Nota del Rosmini sulle tesi di Melchiorre Gioia e di Romagnosi riguardo alla *statistica* e alla funzione sociale e politica che le attribuivano].

Sarebbe desiderabile che si rigettino come inutili e anche pericolosi i libri politici che non riconducano la questione trattata al problema generale.

Tutti sono liberi di trovare delle soluzioni particolari al problema, ma devono rispettare la forma, poiché, se la proposizione è ben posta, subito si nota l'inconsistenza degli scrittori, come anche i loro sofismi. I popoli si possono ingannare solo con declamazioni e dibattiti con idee vaghe e su questioni politiche parziali, senza mai offrire ed eseguire il calcolo complessivo del tutto.

Un tale calcolo presuppone che la società sia, per usare una similitudine, come un grande corpo irregolare di cui si debba trovare il centro di gravità, cioè il punto in cui tutte le forze, dopo essersi in parte reciprocamente distrutte, convergono, e far sì che questo centro non cada fuori dalla base.

Ma spesso si trascura di trovare il centro di gravità e di fare il complesso calcolo volto a scoprire quale sia la forza residua prevalente, o spesso lo si tenta invano o sbagliando il conteggio.

Da qui il motivo per cui la teoria si trova così spesso in contraddizione con l'esperienza. Il *fatto* dell'esperienza è il risultato di tutte le forze reali che agiscono insieme, anche se in diverse direzioni: è il risultato insomma di tutto ciò che esiste e opera in natura. La *teoria*, invece, è il prodotto di quelle idee, molto spesso incomplete, parziali, accidentali, che si aggrovigliano quasi a caso nella mente umana. Niente nella realtà opera separatamente, ma ciascuna parte si ricollega al tutto; nella mente facilmente si trascura l'una o l'altra, o molte di queste forze, e quindi il prodotto che ne deriva è errato.

La conclusione che si deve trarre è chiara. Non è sufficiente che in una dottrina politica si scopra un difetto per rifiutarla, non basta neppure scoprirne un pregio per accettarla; dopo averla confrontata con le altre, bisogna verificare se in pratica quel difetto sia il minore dei mali possibili, oppure se quel pregio sia mescolato con dei mali molto maggiori. Quando alcune istituzioni dimostrano qualche lato debole o carente, non

bisogna subito condannarle: bisogna piuttosto valutare se sono carenze necessarie.

Così si vede che la regola "dell'esistenza e dell'abbellimento", quella "dell'essenza e dell'accidente" e infine quella "del tutto e della parte", non sono che la stessa massima proposta in modi diversi: quella che viene espressa in molte sentenze comuni come ad esempio *Divide et impera* o quella *Concordia parvae res crescunt* o altre simili.

Capitolo XVI
Ciò che forma l'essenziale della società muta di luogo e con quale legge

Le cose trattate fin qui sembrano lineari e indubitabili, perché non è difficile capire come la forza di uno stato si debba dedurre dal calcolo dell'insieme di tutte le forze che, nel loro ultimo effetto complessivo, concorrono a renderlo saldo o a distruggerlo, oppure si annullano quando il contrasto è tra forze uguali, lasciando lo stato completamente indebolito.

Allo stesso modo non è difficile convincersi che la massima regola del governare consiste nel perseguire l'accrescimento dell'effetto totale di tutte le forze influenti favorevoli all'esistenza sociale.

Il difficile sta, poi, nell'eseguire il calcolo complicatissimo: sta nel valutare con attenzione le singole forze, molte delle quali operano in sordina, di nascosto, tanto che sfuggono facilmente anche all'osservazione dei più accorti, e infine consiste nell'associarle e nel calcolare l'effetto delle loro varie associazioni.

Dobbiamo ora affrontare una nuova ricerca che potrebbe agevolare moltissimo un calcolo così importante, ed è questa: "si deve cercare se nei diversi stati della società ci sia qualche forza speciale prevalente sulle altre, in modo che basti considerare questa perché la società sia salva, anche trascurando le altre come infinitamente piccole in confronto ad essa; e se esiste questa forza (dove è contenuta di conseguenza la sostanza),

valutare se è sempre la medesima o se cambi, per dir così, di posto al cambiare di stato della società".

Si pensi a come sia seria una tale questione, e quante osservazioni, quale studio sulla storia delle diverse società umane e quali approfondimenti richieda.

Dagli eventi storici calcolati si dovrebbe ricavare una dimostrazione di questa verità: "in vari stati della società c'è stata una forza prevalente che ha subìto una variazione di luogo, trovandosi ora in un elemento sociale, ora in un altro"; converrebbe ancora rilevare mediante i fatti "in quale ordine si succedono i diversi elementi sociali nei quali passa man mano la forza prevalente". Secondo l'ordine degli elementi che uno dopo l'altro prevalgono, si potrà quindi fissare una delle grandi leggi dell'andamento sociale che determinano la serie degli stati diversi e progressivi ai quali giunge la società, considerato il suo movimento sotto questo particolare aspetto.

Questa ricerca non può essere svolta in questo breve saggio, nel quale ci siamo proposti di accennare soltanto alle materie attinenti alla ricerca generale "della ragione sommaria del cadere e del sussistere delle società". Tuttavia, faremo qualche cenno anche di questo nuovo problema. Sarà una considerazione del mutamento di luogo che fa la forza prevalente negli andamenti successivi delle società civili cristiane. Ciò che sto per dire vale anche a illustrare quanto detto prima circa tali società, cioè che queste sono destinate a non morire mai del tutto, ma solo ad essere sottoposte a degli scossoni, a delle difficoltà più o meno gravi, superati i quali, possono riprendersi trovando miglior salute e aspetto di prima: cosa che succede generalmente, come ho già detto, nell'arco di tre generazioni. Quello che dirò ora proverà ancor di più il costante progresso nelle società cristiane.

In tutta la storia antica non c'è mai stato in Europa un attacco così grave alla società civile, come quello accaduto nel secolo scorso, di una tale forza che ogni società antica sarebbe scomparsa a un attacco molto meno violento.

I fondamenti primari del vivere civile furono presi di mira. Il secolo XVIII è un secolo di dottrine materiali: le scienze che

riguardano lo spirito vennero abbandonate, vilipese e quasi annientate; furono coltivate quasi esclusivamente quelle relative alla materia. Fu studiato con incredibile entusiasmo tutto ciò che attiene alla quantità, la matematica e le arti meccaniche; e ciò che concerne i mestieri, i commerci e le manifatture fece un meraviglioso e immediato progresso. Ma questo è solo un *accidente* della felicità dei popoli. La materia è oggetto di divisione, al contrario dello spirito che conduce tutte le cose all'unità; e solo nell'unità sta la forza e il vero potere sociale. La materia è oggetto esterno e superficiale, mentre lo spirito è oggetto interno e fondamentale; solo in questo c'è la vera soddisfazione, al di fuori c'è l'inquietudine e il bisogno.

Il secolo, però, più colto di tutti per quanto riguarda le conoscenze materiali e accidentali, ha anche smarrito completamente i princìpi, gli elementi stessi del vivere civile, e coloro che dovevano difendere la società così duramente attaccata, hanno commesso errori grossolani: non hanno pensato per nulla alla sostanza, preoccupandosi esclusivamente degli accidenti, non badando al tutto, ma alla parte.

La sola Francia mostrò per un momento una reale energia, perché era l'assalitrice, attaccava in realtà da sola tutti gli stati europei e tutte le loro istituzioni. Questi, poi, presentavano una difesa piuttosto debole, come tutti gli stati che hanno dimenticato le ragioni per cui erano stati costituiti: si sono accorti troppo tardi che in quella lotta non avrebbero perso solo abitudini inutili e costumi superati, ma era in gioco la loro stessa esistenza. Perciò i capi dei governi procedettero lentamente e senza accordo contro la nazione assalitrice di tutto ciò che era antiquato, ma non si resero conto dei pericoli che correvano i loro stati e, non comprendendolo, si limitarono a fare accordi commerciali[47]. Come osserva un saggio scrittore:

[47] [*Ndc.* Con riferimento a C. BOTTA, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, s.l. 1824, vol. I., p. 285, nota del Rosmini sulla pace nel 1795 tra il Granduca di Toscana e la Francia e sulla funzione dei commerci per la felicità dei sudditi].

> Francisco Jiménez e Armand-Jean du Plessis de Richelieu avrebbero visto la rivoluzione che si stava compiendo negli spiriti, ma gli amministratori d'Europa, occupandosi unicamente come il loro secolo di fabbriche, banche, ornamenti, arti, strade, insomma delle *cose* al posto degli *uomini,* videro nella Rivoluzione Francese solo una grande lotteria, dalla quale gli stati vicini potevano ricavare un guadagno: i deboli senza rischiare nulla, i forti in proporzione della loro grandezza[48].

Tuttavia, giunte le cose quasi a un punto di non ritorno, toccate le conseguenze del rovesciamento degli antichi fondamenti, molti si riscossero come da un profondo sopore, perché è appunto quando è in pericolo l'esistenza, come già dicemmo, che nelle nazioni cristiane molti si risvegliano dal sonno e trovano una forza intellettuale e morale nascosta, in grado di frenare il cieco movimento delle masse. In questo tempo si comincia a riflettere, si tralasciano le cose accidentali per cercare infine una forza sostanziale che sostenga la società: la si cerca dappertutto, negli uomini, nelle cose, nei princìpi, ma si procede per trovarla a tentativi.

Ora che cosa accadde? Diamo un'occhiata indietro di una quarantina d'anni: la trovarono questa forza? Dove la trovarono? Il primo pensiero che si affaccia alla mente e che sempre si presenta quando si cerca di rinforzare lo stato è la *forza* bruta: tanto più che questa viene usata dagli assalitori, i quali sanno troppo bene che «gli innovatori devono essere ben armati; per portare avanti la loro opera devono poter costringere, anziché pregare»[49].

Ebbene la società ebbe degli uomini che si preoccuparono seriamente di lei, ricorrendo anche alla forza bruta. Ma bastò tutto ciò? Bastano uomini e cose nella lotta dove combattono

---

[48] L. G. DE BONALD, *Discours politiques sur l'état actuel de l'Europe*, § 1 [in ID., *Législation pimitive, considerée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Parigi 1802, vol. III, p. 110].

[49] N. MACHIAVELLI, *Del Principe*, cap. VI [in ID., *Opere complete*, cit., vol. I, p. 19].

solo *uomini e cose* e non entrano i *princìpi*? Cioè, fino a quando il mondo si trova in un certo stato di rozzezza, non pensa assolutamente a cambiare i *princìpi*: tutti, amici e nemici, li ammettono senza discussione, li rispettano: è il tempo in cui ogni battaglia si fa tra gli uomini e le cose, come abbiamo detto. Ma, mutando le circostanze, anche i princìpi vengono messi in movimento, tutto viene messo in discussione, di tutto si dubita, come si fece nel secolo passato; allora invano si fa affidamento solo sull'avvedutezza degli uomini o sul numero delle forze fisiche; il governo non può più sperare di prevalere esclusivamente con questi mezzi. Non sono più questi gli elementi che davvero lottano tra loro, poiché è scesa in campo una *forza superiore* ad essi che dispone a suo piacimento di *uomini* e di *cose*, e sono i *princìpi*, i quali, una volta diffusi nelle menti, padroneggiano l'uomo e attraverso di lui anche le cose. In questo caso, come avvenne ai giorni nostri, la forza che anticamente era s*ostanziale* diviene *accidentale*.

Quindi si possono distinguere tre tempi nelle traversie fin qui accadute.

Il tempo in cui dominava quasi solo la *forza* fisica, e la sostanza consisteva in essa: comandava chi prevaleva con la forza o con le armi.

Ben presto l'*avvedutezza* e l'astuzia, supportate dalle ricchezze[50], diventarono più importanti della forza, poiché si ottiene un maggior effetto da una forza minore ma ben diretta, che da una maggiore senza direzione. In questo stato di cose la forza fisica divenne accidentale e non fu più il *massimo* potere, sostituita dall'acutezza e prontezza dello spirito. La prevalenza passò dalle *cose* agli *uomini*.

Col passare del tempo, poi, l'esperienza dimostrò che non c'era nulla di più incerto e di più debole della prudenza umana e di una particolare astuzia, poiché non poteva esistere un uomo così astuto da non presentarsene un altro più astuto di

[50] [*Ndc*. Nota del Rosmini circa i criteri di Carlo Dupin per stimare la forza produttiva e commerciale di una nazione e quindi la sua "potenza", e circa la loro applicabilità ai Romani].

lui, oppure che non sbagliasse nelle sue considerazioni. Inoltre, la prudenza e l'astuzia, in cui era riposto il dominio delle cose, era una perenne fonte di agitazioni e cambiamenti perché è distribuita a caso dalla natura; questo divenne chiaro soprattutto quando le conoscenze si diffusero e divennero comuni, e ciascun uomo ebbe la possibilità di sviluppare il suo ingegno e di mettersi in gioco. Quindi si sentì il bisogno, per avere la sicurezza delle proprietà piccole e grandi, di non affidarsi più ai dubbi pareri dell'ingegno ingannevole, poiché nel mondo ce n'era una tale abbondanza da non concludere nulla, aldilà di un continuo mentire e un continuo vicendevole distruggersi. Nacque così la bella necessità di riconoscersi finalmente nei *princìpi morali*. In tal modo Dio condusse gli uomini dolcemente, per la forza del loro interesse, a rispettare la *verità*. Qualsiasi cosa trovino da ridire coloro che non sono soddisfatti delle qualità del diritto ricevuto, è certo però, e senza dubbio per tutti (essendo anche il fatto solennissimo), che non si è mai visto, come ai nostri tempi, un più straordinario accordo di prìncipi potentissimi che dichiarassero di porre tutta la loro fiducia e la loro gloria in princìpi comuni di giustizia, di fede e di religione, la quale dai suoi nemici ebbe il solo danno di essere proclamata, dal giudizio concorde dei massimi monarchi europei, unica protettrice degli stati e unica autrice della felicità pubblica[51].

Così è: gli uomini vengono spinti verso la *verità* dall'ottimo supremo Provvidente, che fissò le leggi per tutto ciò che esiste.

Nel progredire di queste cose si vedono ben chiari tre tempi, come facevamo osservare; se li consideriamo come tre gradi dello sviluppo umano o come tre termini di una serie continua, possiamo individuarne anche il quarto, al quale sembra avvicinarsi irrevocabilmente lo stato dell'umanità. Capisco che non tutti saranno d'accordo con me, ma penso che questa opinione sia alquanto probabile e chiara.

[51] [*Ndc.* Nota del Rosmini sui limiti delle recenti coalizioni politiche europee, particolarmente in circostanze straordinarie].

Perciò, passando dal riporre il fondamento e la garanzia della società nella *forza,* al riporlo nell*'avvedutezza* e poi da questa nei *princìpi* della giustizia e della religione cristiana, si è continuamente passati da una forza meno solida in se stessa a una più solida, da una meno vera a una più vera, da una più esterna a una più interna. Così credo fermamente che converrà passare, nella dottrina della giustizia, da un *diritto* esterno e parziale a un diritto perfetto, cioè dal *diritto* alla *morale*, presa in tutta la sua ampiezza: si dovrà giungere a riconoscere la massima forza sociale nella "virtù" praticata senza limitazioni. Nello stesso Cristianesimo converrà cercare ciò che c'è di più solido, di più completo e intimo per fondare la serenità e il benessere dei popoli. E questo che cosa sarà mai?

Sarà senza dubbio, un ridursi al Cattolicesimo, sì al Cattolicesimo. Si troverà alla fine che solo questo ha solidità ed è una potenza assoluta, perché solo questo è una religione veramente completa e ha dei seguaci pienamente illuminati, e nello stesso tempo pienamente sinceri; dopo questo non ci sarà più altro da cercare che sia di maggior saldezza se non i mezzi per rendere lo stesso Cattolicesimo sempre più puro nelle menti, sempre più profondo nei cuori e sempre più effettivo nella pratica. Ecco a che cosa si ridurrà la politica di maggior esperienza e abilità. Considerato questo con discreta attenzione, chiunque potrà capire quello che la prudenza prescrive oggigiorno a quelli che governano, perché mi pare certo che qualora i governanti si opponessero inavvedutamente a questo movimento naturale delle cose umane, quando si rifiutassero di andare in quel rifugio verso cui sono spinti da una necessità inevitabile e felicissima, inevitabilmente perirebbero. La condizione attuale dei tempi vuole che nessuno badi a perdere qualche prerogativa o splendore esteriore quando si tratta di conservare l'esistenza e che con saggezza ciascuno sappia giudicare stolti o forse anche malvagi i consigli di coloro che, lusingando le passioni umane, vogliono convincere a intraprendere battaglie sopra

piccoli, marginali, incerti o pretesi diritti, al posto di mantenere i propri, i maggiori e fondamentali[52].

Capitolo XVII
Conclusione

Dopo aver detto questo, concluderò il nostro breve trattato ripetendo che anche il governo della divina Provvidenza segue la stessa norma che abbiamo individuato come il princìpio supremo dei governi umani: la norma del tenere salda la sostanza, lasciando andare gli accidenti.

Per vederlo è necessario guardare in modo approfondito l'opera divina nei confronti del genere umano, conviene studiare la storia del regno di Dio sopra la terra e delle sue continue e audacissime lotte.

Si trova allora il fondamento delle due grandi classi in cui la Sacra Scrittura divide il genere umano: i *figli della luce*, che si attengono alla *verità*, che è *luce*, e i *figli delle tenebre*, che aderiscono alla falsità, che è *tenebre*. Dio sta alla testa dei primi, riserva a sé e ai suoi la conoscenza degli *enti per sé* e il loro dominio, lascia ai suoi avversari, che vogliono erigere una loro propria potenza diversa da quella divina, la scienza degli *enti per accidente* e, fino a un certo limite, il potere su di essi. Dio possiede saldamente la sostanza, abbandonando gli accidenti ai nemici; possiede la scienza, ha lasciato agli altri la sofistica; ha in mano l'esito totale, i suoi avversari si lusingano sempre per qualche successo parziale; Dio ha l'*effetto*, i suoi avversari solo la *speranza* dell'effetto.

Ecco le due grandi dottrine, i due amori, le due grandezze, le due glorie: l'una fondata sul necessario, sull'indistruttibile, l'altra fondata sull'accidentale, sul variabile, che crea perpetua illusione, incessante menzogna, continua incertezza, interminabile distruzione. Ecco i due perni di tutto il sistema di Dio;

[52] [*Ndc*. In nota Rosmini tratta degli "infausti profeti" (Napoleone) e delle inascoltate parole di Leone XII e di Pio VI sui "mali imminenti"].

sopra di essi gira l'universo reale, intellettuale e morale. Nell'universo intero vi sono solo due entità, l'una ministra di suprema misericordia, l'altra ministra di suprema giustizia. Tale intenzione di Dio nel creare, mantenere e governare le cose risplende ovunque e dimostra e insegna quale sia il primo princìpio di ogni tipo di governo.

Questa è una legge *cosmica*, che appartiene al mondo morale e a quello fisico: è la stessa legge dell'indistruttibilità della materia malgrado tutti i cambiamenti di forma a cui possa essere assoggettata con tutti i mezzi meccanici o chimici; la legge per cui dalla corruzione di una cosa ne nasce immediatamente un'altra senza che muoia mai la base; legge che frena l'audacia del genere umano, che mette un limite fisso ai flutti spumeggianti di questo oceano tempestoso; legge che conserva tutto ciò che entra a far parte dell'ordine universale, e tutto ciò che tenta di turbarlo perisce; legge che conferma le parole di un pensatore eccelso: «i princìpi del Cristianesimo non sono altro che le leggi del mondo divinizzate»[53].

[53] J. M. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Pétersbourg* [*ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in ID., *Œuvres complètes*, Lyon-Paris 1924-1931, vol. II, p. 421], IV entretien.

LA SOCIETÀ E IL SUO FINE

LIBRI QUATTRO

Introduzione

La filosofia applicata alla politica indaga i princìpi immutabili e universali in base ai quali la mente dell'uomo saggio giudica correttamente tutto ciò che può influire in bene o in male sulla società civile.

I grandi princìpi che guidano il giudizio dei sapienti nel valutare il valore di qualsiasi cosa abbia la capacità di modificare lo stato del corpo sociale, sono stati da noi chiamati *criteri politici*[54].

Ogni cosa che provoca qualche modifica buona o cattiva allo stato sociale si può considerare come una forza che, applicata alla società, le dà una spinta, muovendola o nella direzione del suo fine legittimo o in quella contraria. Nel primo caso la forza è benefica e tende a migliorare la condizione sociale, nel secondo caso invece è malefica e tende ad allontanare la società dal suo fine, avvicinandola alla sua distruzione. I gradi di potenza che ha in sé una tale forza sono dunque anche i suoi gradi di valore politico positivo o negativo, cioè i gradi di valore che questa ha a vantaggio del progresso, oppure del decadimento sociale.

Quindi è chiaro che i *criteri politici* di cui parliamo sono "altrettante regole, secondo le quali è necessario misurare il valore positivo o negativo di tutte le forze che premono con urgenza e muovono la società civile".

Il saper misurare, poi, con ordine, le forze che spingono e muovono la società civile, permette di prevedere fino a un cer-

[54] Si veda *Prefazione alle Opere politiche* [*infra*].

to punto il futuro della società stessa. Dunque, i criteri politici contengono in sé la preziosa arte della previsione politica.

Inoltre, le forze che muovono la società, quando sono in potere del governo, diventano altrettanti *mezzi* di governare. Dunque, i criteri politici sono ancora altrettante regole con cui misurare il valore dei *mezzi* di governo; ciò dimostra che questi criteri riassumono in se stessi tutta la grande arte del governare le nazioni.

Abbiamo indicato quali e quante siano le fonti dalle quali scaturiscono i criteri politici, ma non abbiamo mostrato la relazione che hanno fra di loro. Vediamo dunque quale sia questa relazione e come avvenga che tutti i criteri politici derivino unicamente da quelle quattro fonti da noi individuate, e perciò siano divisibili in quattro classi[55].

La politica è definita come "l'arte di dirigere la società civile verso il suo fine attraverso i mezzi che sono di competenza del governo civile".

Ora il movimento che si vuole dare alla società nel dirigerla verso il suo fine naturale può essere paragonato al movimento di un corpo che si vuole spostare dal luogo in cui sta a un altro: l'arte del governare può, sotto questo aspetto, essere veramente considerata una *meccanica sociale.*

L'ingegnere che deve trasportare un masso da un luogo a un altro deve prestare attenzione a quattro cose; ciascuna poi deve essere accuratamente calcolata per ottenere il risultato voluto. Per prima cosa deve considerare il luogo verso cui deve spingere il masso; poi deve porre attenzione alla natura, alla forma e al peso dello stesso masso; come terza cosa deve calcolare le forze delle leve, degli argani e di tutte le altre macchine a sua disposizione che può applicare al masso; infine deve conoscere molto bene le leggi del movimento. Dunque, l'ingegnere, prima di intraprendere il suo lavoro, considera il punto di arrivo del moto, la natura della cosa da muovere, le forze da applicarsi alla stessa e le leggi fisiche del movimento.

---

[55] Si veda *Tavola della Filosofia della Politica* posta dopo la *Prefazione alle Opere Politiche* [*infra*].

Altrettante sono le considerazioni che deve fare la mente che viene incaricata di dirigere la società civile.

Infatti, come prima cosa essa deve conoscere il *fine* legittimo per il quale la società civile è stata costituita, e verso il quale deve essere condotta.

In secondo luogo, deve conoscere la *natura* di quella società, la sua naturale costituzione.

In terzo luogo, deve calcolare le *forze* adatte a muovere la società, e quali di queste appartengano alla natura delle cose, quali all'arte, quali siano quelle di cui il governo debba e possa disporre, quali possano presentarsi a contrastarne l'azione.

Infine, deve ancora analizzare a fondo le grandi *leggi del movimento* o progresso sociale, perché invano si tenterebbe di muovere utilmente la società, opponendosi e contraddicendo alle leggi naturali secondo le quali questa si muove.

Ci si può rendere facilmente conto che a questi quattro punti, argomenti di altrettante elevatissime teorie, si riconduce l'arte politica in tutta la sua ampiezza.

Questi medesimi punti sono le quattro fonti delle massime regole della *logica politica,* secondo le quali si può valutare correttamente il valore dei mezzi di governo che abbiamo nominato *criteri*.

Infatti, le regole di cui parliamo devono essere dei princìpi universali e immutabili, e i princìpi dotati di tali caratteri non possono avere origine che nella natura delle cose, in ciò che è essenzialmente, perciò sempre uguale. Ora anche nella società umana, in mezzo a tutte le sue traversie e ai continui cambiamenti, si trova qualcosa di immutabile e costante, e lo si scopre nel fine della società, nella sua natura, nei suoi movimenti e nelle leggi dei suoi progressi. Pertanto, se non consideriamo ciò che varia nel fine per il quale la società è fondata all'inizio, nelle forze che la muovono e nella serie dei suoi sviluppi, se consideriamo invece di queste quattro cose solo ciò che è invariabile e necessario, giungiamo a trovare il fondamento dei princìpi universali che stiamo cercando, trovati i quali possiamo infine capire tutti gli elementi variabili che appaiono negli infiniti accadimenti e rivolgimenti delle società politiche.

Era necessario premettere queste cose per rendere chiaro lo scopo di questo trattato, che è solo una parte della *Filosofia della politica,* come pure lo è l'opera precedentemente pubblicata con il titolo di *La ragione sommaria per cui durano nel tempo o cadono in rovina le società costituite dagli uomini*.

Ma il testo che ora affrontiamo, quale parte è del grande corpo della filosofia politica? e quale relazione ha con lo scritto precedente?

Tanto lo scritto presente, quanto l'altro sulla sommaria ragione dello stare e del cadere delle società umane, trattano della prima delle quattro classi dei *criteri politici* da noi individuati, cioè entrambi trattano dei *criteri* derivanti dalla considerazione del "fine" della società politica.

Se la società politica si considera nel suo movimento perennemente fluttuante tra l'avvicinamento e l'allontanamento dal suo fine, è facile accorgersi che la perfezione ultima, l'ideale della società, non verrà mai raggiunto e realizzato sebbene vi si avvicini incessantemente. Allo stesso modo la società, allontanandosi dall'ideale della sua perfezione e deteriorandosi di continuo, non arriverà mai a toccare l'estremo opposto del suo completo degrado, se non forse nel momento in cui si scioglie. Pertanto, la perfezione della società, il fine completamente raggiunto da una parte, e la sua completa distruzione dall'altra, si possono considerare come due *limiti* fra cui ogni corpo sociale ondeggia perennemente irrequieto e incessantemente agitato.

Nel libro pubblicato sulla sommaria ragione per cui le società sussistono o decadono, abbiamo considerato il movimento verso la distruzione totale che la società fa in direzione opposta al suo fine. Ne abbiamo dedotto il criterio del "doversi distinguere nella società l'elemento sul quale si regge, per proteggerlo da ogni rischio anche a costo di sacrificare ogni vantaggio non necessario". Abbiamo anche accennato come questo elemento sostanziale muta di luogo durante il continuo procedere della società che non si ferma mai, e dove si possa cercare e trovare nei diversi periodi della sua vita.

In questo modo abbiamo considerato il fine della società rispetto al suo *limite inferiore*. Ma il fine stesso si può e si deve

ancora considerare relativamente al suo *limite superiore,* cioè alla perfezione ideale della stessa società: è questo che intendiamo fare con l'opera presente.

Indichiamo brevemente l'ordine che intendiamo seguire nella trattazione.

La società che prendiamo come oggetto dei nostri ragionamenti è la civile.

Questa non è una società speciale, tuttavia si confonde troppo spesso con quella umana o con la socialità universale, oppure con la società presa genericamente e in astratto. Tra tutti questi modi diversi di concepire la società, si deve distinguere con esattezza la società civile e il suo concetto.

Posto questo, è possibile però ragionare correttamente sulle associazioni civili, solo se prima se ne considerano i caratteri comuni e se si stabilisce ciò che forma l'essenza della società umana in generale.

Tutto ciò che diremo dimostrerà chiaramente che un gran numero dei più dannosi errori sono stati introdotti nella scienza politica per aver tralasciato di prendere attentamente in considerazione ciò che tutte le associazioni umane hanno ugualmente di essenziale e di comune, per aver parlato della società civile senza preoccuparsi di raccogliere e fissare con cura le nozioni preliminari e fondamentali che sole possono dare una base solida e invariabile al ragionamento che si vuole poi sviluppare su società particolari.

La materia che tratteremo si divide da se stessa in due parti.

Prima dobbiamo chiarire le nozioni generali della società; definirne l'unica essenza e sempre la medesima in tutte le associazioni particolari; ricercare il fine comune a tutte, il fine essenzialmente sociale; infine indicare le deviazioni che la società, in senso universale, può fare da questo fine, come pure descrivere il suo percorso diritto verso il medesimo fine.

Questa applicazione ci permetterà poi di trovare dei criteri sicuri con i quali giudicare quali mezzi di governare siano buoni e quali dannosi, quale debba essere la mentalità di un importante uomo di stato, quali le illusioni, i sofismi, insomma gli errori in cui possa cadere chi regge e governa i popoli.

La sorte dei popoli è una cosa troppo importante, è una cosa sacra. Dunque, nessuna fatica, nessuna meditazione profonda può essere eccessiva in una materia nella quale un solo errore decide della moralità, della dignità e della felicità di molte generazioni umane. Purtroppo questa scienza è stata lasciata finora senza princìpi assoluti: purtroppo gli uomini sono stati abituati a ricavare le proprie opinioni politiche o dai bassi istinti dei propri interessi personali, dai quali si lasciano ciecamente guidare nel loro comportamento pratico, o dai semplici fatti considerati solo nel loro aspetto materiale, che gli uomini hanno santificato e trasformato in diritti, o infine da quelle nozioni imperfette ed esclusive che godono in tempi diversi del favore del popolo e sono successivamente sposate e ripudiate da menti esaltate e limitate, e che vengono a formare il nerbo dei partiti, dai quali gli scaltri traggono il loro profitto. Nell'infinito numero di coloro che scrissero di politica dopo la restaurazione delle lettere, molto rari sono quelli che non sono stati ispirati o da un partito o da pregiudizi interessati, e questi pochi, per lo più, non si possono leggere a causa dello stile languido e per le scarse capacità d'indagine della loro mente, non sollecitati da passioni e privi di esperienza pratica. Quanto agli scrittori più moderni, il loro difetto nasce dalla popolarità acquisita, ostentata con affettazione, che potrebbe essere anche un gran pregio se non la considerassero il mezzo per acquistare una glorietta di cui inorgoglirsi ed essere invidiosi l'uno dell'altro. Un pregio molto elevato è la popolarità che ha per scopo l'istruzione del popolo, cioè di far passare nelle menti delle masse le idee giuste e ben determinate delle cose, perché il difetto delle idee popolari è quello di essere vaghe, non delimitate, senza contorni. C'è anche un'altra popolarità, che consiste non nel dare al popolo idee esatte e definite, ma nel prendere dal popolo le sue stesse idee come le concepisce, poche, semplici, indefinite, parziali, imperfette, avvolgendole in un mare di frasi e parole che sembrano chiare e significative, ma che in realtà non dicono nulla e colpiscono solo l'immaginazione, usando cioè esclusivamente l'eloquenza. Poi si restituiscono alle masse, che le amano come proprie concezioni, magnificandole sopra tutte

le stelle, ricorrendo a sofismi, alla foga dell'ira e a tutte le passioni violente del cuore umano per mantenerle contro i profani che osino alterare o cambiare anche una sola sillaba di quelle formule sacre. Questa popolarità degenerata è una bassa adulazione della plebe: voglia Dio che pochi cedano alla lusinga della fama popolare che li riconduce, dopo essersi elevati con la cultura, al livello del popolino, rinnegando lo studio della sapienza per quello dell'eloquenza, al servizio delle opinioni e delle passioni del momento! Voglia Dio che, se la cosa va di questo passo, molto presto non dobbiamo dire che tutti noi scrittori abbiamo questo stesso difetto.

A questa falsa e dannosa popolarità si deve attribuire la scarsezza di libri di argomento politico scritti con forme rigorose e con ordine scientifico; assistiamo all'inondazione di testi dalle idee sconnesse, private di ogni legame sistematico che le costringa a confrontarsi tra loro e a limitarsi l'una con l'altra, affinché nessuna, uscendo dai suoi confini, invada il campo altrui; le idee nuotano tra onde ora agitate ora calme, sempre instabili, fatte di frasi acquose, qualche volta salate, ma più spesso avvelenate di maligna falsità. Così è molto raro trovare, anche nelle opere scritte da uomini saggi, pensieri completi, vedute non isolate, teorie imparziali, opinioni o simpatie non spinte all'eccesso: perché solo l'eccesso cattura l'attenzione e, con la sua mostruosità, piace alle masse dei lettori, più desiderose di sentire cose nuove e strane che di impararne di vere e utili.

Noi vorremmo, invece, che gli scrittori costituissero una scuola di verità e di virtù, e che si rendessero popolari nel vero e nobile senso della parola, cioè in modo che tutto il popolo fosse invitato e affascinato da questa scuola. Gli scrittori si devono abbassare al popolo con la chiarezza e la semplicità dello stile, non con l'incompletezza del pensiero; tutti possano leggere e capire quanto leggono, e trovare nelle loro letture insegnamenti che li portino a diventare più riflessivi e a modificare le proprie idee e opinioni, verificandole, confrontandole, precisandole, ampliandole; trovino anche piacere e passioni, se si vuole, ma il piacere venga dalla luce della verità che penetra le menti, dalla dolcezza della modestia e dalla benevolenza che

dà forma ai cuori; le passioni li portino all'eroismo della virtù e li sottraggano alla cieca e turbolenta schiavitù del vizio. Oh, popolarità degna di ogni lode! popolarità santa, che solleva gli scrittori al grado di maestri e padri del genere umano! Questa altissima missione non è certamente compiuta da quelli che si avviliscono, rendendosi umili seguaci della plebe, di cui invece potrebbero e dovrebbero essere i condottieri.

Conviene dire, però, che una dottrina esatta non può diventare popolare tutto a un tratto.

Prima deve essere scoperta e discussa tra pochi, poi solo quando dalla discussione dei saggi esce chiara, provata e stabile, si può comunicare al popolo senza pericolo. La comunicazione del sapere al popolo è l'opera di una speciale classe di scrittori particolarmente benemeriti del progresso sociale: è un'opera felice, splendida, riconosciuta universalmente. Ma gli scrittori che trasmettono al popolo una dottrina sicura, utile e accurata, non possono essere gli stessi che da princìpio l'hanno pensata, discussa e stabilita con rigore scientifico, perché le forze sono limitate. Il trovare e lo stabilire scientificamente una dottrina di vantaggio pubblico, è opera ancora più difficile e meritoria dell'altra, ma è meno appariscente, e quasi, vorrei dire, segreta. Solo il ristretto numero di quelli che vivono di pensieri e studi e che dibattono le questioni quando sono ancora oscure, ancora coperte da una ruvida scorza di vocaboli tecnici, dei quali si coprono fin quando stanno nei laboratori scientifici, conoscono la grandezza e la complessità del lavoro che si fa intorno ad esse: il popolo ne vede poco o nulla, e quel poco, per lui strano e singolare, lo disprezza. Ma il duro e lento lavoro che gli studiosi fanno nell'oscurità, è proprio quello che deve fornire la preziosa materia a quegli scrittori, a quei libri che leggeranno poi tutti e che tutti applaudiranno; come il minatore che si accorcia la vita respirando l'aria inquinata e mortale dei profondi pozzi di una miniera d'oro, è quello che dona il metallo prezioso all'orefice e al gioielliere, che lo trasforma, con l'aggiunta di pietre brillanti, in luccicanti gioielli ammirati da tutti tra le trecce bionde di belle ragazze o pendenti al candido collo di fidanzate e di spose.

E noi ci attenemmo fin ora nelle cose nostre quasi sempre al più umile ed al più oscuro fra i due uffici indicati dello scrittore. E medesimamente coll'opera presente niente altro brameremmo di conseguire se non di essere cagione, che dai pochi pensatori integerrimi amici dell'umanità venissero coscienziosamente discusse alcune grandi questioni della scienza sociale, e più accuratamente determinate e che se ne componesse finalmente una scienza; la quale, secondo noi, potrebbe un giorno esser condotta a tale rigore di formule, e a tale evidenza di dimostrazioni, da disgradarne le stesse discipline matematiche*. Non è forse più importante che si accertino bene e si mettano in evidenza le verità da cui dipendono le fortune, la pace, la vita, la dignità, la santità delle famiglie e delle nazioni, che quelle che insegnano a muovere grandi masse di pietra o a sollevare a una certa altezza l'acqua, oppure anche, volendo, a calcolare l'orbita delle stelle? Perché dunque mettere ogni attenzione a che una dimostrazione matematica non si discosti di un minimo dall'esattezza logica, porne forse altrettanta perché i ragionamenti sulla politica procedano per vie rigorose e sicure, ma lasciare che il pensiero, mutevole, possa perdersi sempre negli andirivieni di un parlare vago e pieno di equivoci, quasi che, a mettere il ragionare in forma rigorosa, non dico si tema di fermare con i chiodi del ragionamento logico la verità che ci sfugge, ma si tema di incorrere nella miserevole sciagura che rimanga chiusa la bocca a tanti e tanti che sperano più dall'uso libero della lingua che dal possesso della verità? Perché sono meno gli amici del vero che gli amici dell'utile. Quanti giovani Ulisse vediamo, ai quali, più che l'immortale virtù, sembra bella la massima che l'astuto re di Itaca diceva a Neottolemo:

> … O figlio
> d'eccelso padre, in giovinezza anch'io
> pigra la lingua e pronto il braccio avea;

* [*Ndc*. In questo caso, data l'importanza dell'affermazione, si è scelto di lasciarla con le medesime parole di Rosmini].

ma passò giovinezza; e ben librando
gli umani eventi, or fra i mortali io veggo,
l'opre non già, ma tutto far con la lingua[56].

[56] SOFOCLE, *Filottete*, vv. 107-110 [la traduzione in italiano è di Rosmini].

LIBRO PRIMO

LA SOCIETÀ

CAPITOLO I
I vincoli dell'uomo con le cose e con le persone

L'uomo ha dei vincoli con le *cose* e le *persone*, che appartengono all'ordine delle idee.

Ma oltre ai *rapporti*, l'uomo stringe anche, sia con le cose che gli stanno intorno, sia con le persone, dei *vincoli* effettivi, i quali appartengono all'ordine delle realtà.

I *rapporti* necessari, immutabili, costituiscono altrettante *leggi*[57], che devono essere rispettate dall'uomo.

I *vincoli* sono dei *fatti*, conformi o difformi alle leggi, o arbitrari, cioè né positivamente voluti, né positivamente proibiti dalle leggi.

Questi ultimi fatti, posti dall'uomo quasi *praeter legem*, cioè al di fuori della legge, costituiscono altrettanti vincoli effettivi, dando origine nell'ordine delle idee a dei nuovi rapporti tra l'uomo, le cose e le persone con cui si è vincolato, e quindi anche a delle nuove leggi.

I rapporti più semplici e universali che l'uomo ha con le cose e le persone si riducono a quelli di mezzo e di fine.

Le cose hanno verso l'uomo il rapporto di *mezzo,* le persone il rapporto di *fine*.

Da questi due rapporti fondamentali discendono tutte le leggi morali che devono indirizzare il comportamento dell'uomo verso le cose e le persone. "L'uomo deve far uso delle cose come di altrettanti mezzi al proprio fine": è la prima legge che

[57] È bene che io rimandi il lettore ai *Princìpi della scienza morale*, cap. I [A. ROSMINI, *P.sm*, pp. 51-65], in cui abbiamo dimostrato come la legge è propriamente un'idea o nozione direttiva delle azioni.

indica il comportamento da tenere verso le cose. "L'uomo deve trattare le persone come un fine, cioè come aventi un proprio fine": è la seconda legge che indica il comportamento verso le persone. L'uomo è una persona egli stesso, perciò la seconda legge comprende anche i doveri che l'uomo ha verso se stesso.

A questi due rapporti di mezzo e di fine corrispondono nella pratica dei vincoli effettivi. L'uomo infatti ha la capacità di vincolare e unire a sé un infinito numero di esseri, cose o persone che siano.

L'uomo vincola e unisce a sé tutte le cose che sono al di fuori di lui e che gli possono servire a qualche uso; le fa sue, fa affidamento su di esse: così stabilisce un *vincolo di proprietà*. L'uomo vincola e unisce a sé anche le persone, e se stesso ad esse, ma questa unione è completamente diversa da quella con le cose: l'uomo non considera le persone come quelle da cui trarre vantaggio, perché in questo modo non le distinguerebbe dalle cose, ma quelle in compagnia delle quali può godere dei vantaggi che offrono le cose. Le persone così unite fra loro vengono ad avere una comunione di beni; tutte insieme sono un unico fine, le cose sono i mezzi per quel fine che tutte le persone hanno in comune: questo è un *vincolo di società*.

Il vincolo di proprietà ha per base l'*utilità* della persona che si lega alle cose.

Il vincolo di società ha per base la *benevolenza* scambievole delle persone che si legano insieme.

Questi due vincoli, come è chiaro, sono essenzialmente diversi tra di loro.

L'uomo deve all'intelligenza pura, di cui è fornito, tanto i *rapporti* appartenenti all'ordine delle *idee,* quanto i *vincoli* appartenenti all'ordine delle *cose,* vincoli che lo legano a tutti gli esseri diversi da sé, sia cose che persone.

Mediante l'intelligenza pura l'uomo può conoscere i rapporti degli enti e con il suo aiuto e la sua guida egli, come essere attivo, può legarsi con le varie specie di enti, a seconda dei diversi rapporti che ha con essi e questi tra di loro.

La *proprietà* e la *società*, dunque, non esisterebbero, se non ci fosse l'intelligenza, perché senza l'intelligenza l'uomo non

saprebbe, per prima cosa, ciò che deve a se stesso e ciò che deve alle altre persone; poi non sarebbe in grado di prevedere e calcolare i diversi usi e benefici che può trarre dall'uso delle cose e che dalle stesse cose possono trarre gli altri uomini insieme a lui, né fare su di esse dei progetti stabili per il futuro.

Il *dominio*, dunque, e la *società* non appartengono agli esseri irrazionali, ma spettano all'ente dotato di ragione, e si sviluppano di pari passo allo sviluppo della ragione nell'uomo.

Capitolo II
Il vincolo sociale
omesso

Capitolo III
Il vincolo di proprietà e di dominio

Consideriamo ora il *vincolo di proprietà*.

Il vincolo di proprietà, come abbiamo detto, è quello mediante il quale una persona si lega con le cose, il cui uso possa portarle qualche beneficio. Con questo atto la persona riserva quelle cose a sé, se ne dà una ragione, le comincia a usare, se ne impossessa, e si convince che l'uso che ne fa sarà per sempre. In tutto questo affidamento che le persone fanno sopra le cose e il loro uso, non pensano assolutamente al bene di queste, ma solo al proprio, cercando di trarne il massimo vantaggio possibile, senza alcun riguardo.

Qui dobbiamo fare una precisazione importante: tutti gli enti sono *cose*, alcune poi di queste cose sono anche *persone*. Tutte le persone sono dunque cose, ma non tutte le cose sono persone.

Ogni persona, quindi, può venire considerata sotto due aspetti: di *cosa* o di *persona*.

Non è dunque del tutto assurdo che si possano avere, in un unico ente, due tipi di rapporti e due tipi di vincoli: i rapporti

propri delle cose e quelli propri delle persone, vincoli di *proprietà* e vincoli di *società*?

Se ci fosse un ente nel quale la qualità di cosa e la qualità di persona fossero del tutto indistinte, così che non si potesse mai considerarlo cosa senza doverlo considerare allo stesso tempo come persona, in tal caso si potrebbe avere con questo ente un solo genere di rapporti e in conseguenza di vincoli, cioè i vincoli personali, una specie dei quali sono i vincoli sociali.

Ma questo ente sarebbe Dio: l'uomo non è tale. Il princìpio personale dell'uomo non è tutto l'uomo, è solo il suo miglior elemento, la cima più alta della natura umana.

Cosa è veramente la persona?

Noi l'abbiamo altrove definita «un individuo sostanziale intelligente, in quanto egli contiene in sé un princìpio attivo, supremo e incomunicabile»[58].

Appare così chiaramente che vi è differenza tra un individuo e l'elemento che ne costituisce la personalità: l'individuo di una data natura viene chiamato persona per un elemento sublime che è in lui, quell'elemento, cioè, per il quale "intendendo opera", sebbene nulla poi vieta che in quel medesimo individuo ci siano degli altri elementi costitutivi della sua natura e non della persona; elementi perciò che non sono personali per se stessi, ma si dicono personali a causa dell'elemento a cui aderiscono e dal quale sono dominati. In una parola l'elemento *personale* che si trova nell'uomo è la sua *volontà intelligente*, per cui egli diventa autore delle sue proprie azioni.

L'elemento personale è, dunque, sempre qualcosa di eccelso, la sua dignità deve essere rispettata: non la si può sacrificare al desiderio di chiunque.

Ma in che cosa consiste propriamente la dignità dell'elemento personale, che non si piega ad essere mezzo, ma vuole sempre essere considerata come fine a se stessa?

La dignità dell'elemento personale consiste nell'essere l'elemento per il quale l'individuo può aderire con tutto se stesso

[58] Si veda *A.sm*, lib. IV, n. 832.

alla *verità*, all'essere contemplato oggettivamente in tutta la sua pienezza.

Dall'adesione di fatto all'essere oggettivo e illimitato, avviene che la persona acquista una nuova nobiltà, si appaga, si compiace, si completa.

Un princìpio intelligente che *può* aderire all'essere illimitato, per questa sola sua potenzialità, per questo suo ordine naturale, può dirsi personale. Ma se dal semplicemente potere, passa all'aderire attuale a tutto l'essere e a compiacersene, la sua personalità, di conseguenza, deve riconoscersi accresciuta e completata. In questo completamento della persona sta il bene morale, la virtù morale, la dignità personale portata a compimento, persino la beatitudine.

Rispettare dunque la persona vuol dire non fare nulla di contrario alla sua dignità personale, sia relativamente a quella parte di dignità che è già stata conseguita, sia relativamente a quella che la persona tende a conseguire: vuol dire non impedirne il conseguimento, non distruggerne alcuna parte, non fare cosa che, anche se non può distruggerla od ostacolarla, per la sua natura però mira a farlo.

Definito in tal modo il dovere di rispettare la persona, è facile capire che gli uomini possono essere legati fra loro da entrambi i vincoli indicati, senza che l'uno danneggi necessariamente l'altro. Perché la natura umana è molteplice, ha un elemento non personale e uno personale, accoglie dunque in sé entrambi i rapporti di cosa e di persona. Cioè l'uomo, sotto un aspetto può essere considerato come cosa, e sotto un altro deve essere considerato come persona. È un essere che ha il potere di offrire dei benefici agli altri uomini nel modo che hanno le cose irrazionali. Ma oltre a ciò l'uomo ha un altro potere molto più elevato: quello di ricevere gli stessi benefici e di disporne liberamente come persona.

Ma qui non c'è forse una contraddizione? gli uomini dunque potranno stabilire tra loro vincoli non solo da persone a persone, ma anche di cose a persone? può l'uomo ricevere dal suo simile dei vantaggi nel modo con cui si sogliono trarre dalle cose irrazionali? non è questo uno svilimento dell'uomo?

Rispondiamo che nel ragionamento non c'è alcuna contraddizione.

Gli uomini possono indubbiamente legarsi tra loro tanto con i vincoli propri delle persone, quanto con quelli propri delle cose, perché la natura umana, come abbiamo appena detto, non è unica e personale sotto ogni aspetto, ma presenta una parte che non è, sempre e necessariamente, personale.

Ma attenzione, non si deve concludere da questo che l'uomo possa usare di un altro uomo nello stesso modo delle cose, poiché passa un'immensa differenza fra il modo di utilizzare le cose e quello con cui può usare del suo simile considerato come cosa.

L'uomo usa *illimitatamente* delle cose, senza alcun riguardo alla cosa stessa: chi la usa bada solo al proprio vantaggio, non importa se la cosa si deteriori o si distrugga completamente, e se la conserva, lo fa solo per sé.

Al contrario, l'uomo può usare del suo simile a proprio vantaggio, e fin qui il suo simile gli serve come cosa, ma non può farlo illimitatamente: deve porsi un limite, e nell'imporselo considera il suo simile come persona.

L'uomo può usare del suo simile in quanto glielo permette l'*elemento reale* che si trova nella natura del suo simile e non una linea più in là; può usarne, ma con la condizione di rispettare l'*elemento personale* che pure si trova nella natura stessa del suo simile, di non impedirne o disturbarne il perfezionamento morale, nel quale sta la dignità morale della persona, la sua libertà e quella eccellenza che a nulla si piega, a nulla serve, perché infinita.

Sebbene dunque l'uomo possa ricavare vantaggio a se stesso dall'uso delle cose e delle persone (i servi), che vengono considerate in tal caso sotto il rapporto di cose, tuttavia l'uso che egli fa delle cose e delle persone è infinitamente ed essenzialmente diverso, perché il primo è illimitato e sottoposto alla volontà di chi lo fa, il secondo è limitato e ristretto dalla legge del rispetto personale da cui deve sempre essere accompagnato. Tuttavia, in un caso e nell'altro c'è un vero uso: la cosa usata è considerata un mezzo e chi la usa è considerato come fine;

il rapporto e il vincolo sono reali e non personali, rapporto e vincolo di mezzo e non di fine.

Sebbene, dunque, le persone umane prestino a volte dei servizi come le cose, e come tali, astrattamente prese, si considerino, tuttavia era troppo importante puntualizzare con parole diverse il vincolo di *proprietà illimitata* che l'uomo ha con le cose e il vincolo di *proprietà limitata* che ha invece con le persone, appunto perché il limite essenziale di quest'ultimo vincolo costituisce una notevolissima differenza. Quindi, nel tempo, la parola *proprietà* venne a indicare esclusivamente il potere di disporre illimitatamente delle cose[59], la parola *dominio* o *signoria* è stata utilizzata, invece, per il potere limitato, accompagnato dal rispetto morale, che ha l'uomo di usare delle persone a lui sottoposte. Veramente non si può accettare che un uomo abbia la proprietà di un altro uomo, ma è normalmente accettato che un uomo abbia il dominio o la signoria sopra altri uomini.

Pertanto, i vincoli di *società* e di *signoria* si trovano comunemente mescolati insieme nella realtà delle diverse società umane, sebbene siano molto differenti per la loro intima natura.

È anche difficile determinare in una particolare società quanta parte vi abbia la *signoria,* quanta la *socialità:* è possibile, però, farlo appoggiandosi ai titoli di fatto, costituenti l'uno e l'altro diritto, cioè il *diritto signorile* e il *diritto sociale*. Questo è ciò che i giuristi, a mio parere, hanno finora trascurato, ma è certo che lo si deve fare, se si vuole sbrogliare la matassa ancora non poco arruffata delle leggi umane[60]. Sulla necessità di separare i due rapporti e i due vincoli accennati[61], per mettere

---

[59] Per questo gli esperti di diritto generalmente definiscono la proprietà «il diritto di godere e di disporre delle cose nella maniera più assoluta, purché non se ne faccia un uso vietato dalle leggi o dai regolamenti». Così nel *Codice civile per gli Stati di S. M. il Re di Sardegna* [§ 439, in *Collezone completa dei moderni codici civili degli stati d'Italia*, Torino 1845, p. 619].

[60] [*Ndc.* Nota del Rosmini sulla distinzione tra "diritto signorile" e "diritto sociale" in relazione al "diritto di emigrazione"].

[61] I *vincoli*, secondo la definizione che ne ho dato, non sono che *rapporti realizzati*, cioè messi in atto nelle società, realmente esistenti. Il diritto filosofico si divide naturalmente in due parti, cioè nel *diritto puro*, che tratta dei

luce e ordine nel caos delle diverse legislazioni umane, parleremo forse altrove[62]; qui riassumiamo quanto detto.

Se il singolo uomo si lega ad altri uomini solo a proprio vantaggio, egli cerca di trarne lo stesso beneficio che cerca di trarre dalle altre cose sue o di suo uso, e in tal caso non li considera come persone.

Fin qui egli rimane ancora isolato e solo, così cerca di avvantaggiarsi di tutti gli oggetti che lo circondano, ed è per lui indifferente e casuale che quegli oggetti siano cose o persone. L'essenziale, il tutto, in questi usi, in questi commerci, è il bene che l'uomo cerca di procurare a se stesso, e pur di raggiungerlo non conta per lui che a procurarglielo siano le cose o le persone. Se preferisce queste a quelle, lo fa nel modo in cui sceglierebbe le cose migliori rispetto alle inferiori. In tutto ciò non c'è ombra di società. Al contrario, la legge costituente la società è che "più persone individuali siano collegate in modo da formare una sola persona morale".

Affinché una unione di uomini possa chiamarsi società, deve essere composta di più persone in quanto tali: né può essere considerata società quella in cui una sola persona è il fine e tutte le altre non compaiono e non sono rappresentate se non nella qualità e relazione di mezzi, per cui un'unica persona trae il vantaggio che desidera solo per se stessa. All'opposto, se tutti gli individui uniti hanno un solo fine comune, senza discordia, come le membra di un corpo tendono tutte al benessere dell'intero corpo, e questo ha il fine del benessere delle membra, allora c'è la società.

---

rapporti tanto signorili quanto sociali, e nel *diritto applicato* alle società reali, che tratta tanto dei vincoli signorili che dei vincoli sociali.

[62] [*Ndc.* Nota del Rosmini in cui tratta delle tesi di Romagnosi sul "governo più adatto a modificare la legislazione civile", con riferimento a quello monarchico, aristocratico e democratico e ai loro rispettivi pregi e difetti, sulla mancanza, in Inghilterra, di un codice civile, e sulla sincronia tra il "perfezionamento" della legislazione civile e quello dei popoli. Vi si ribadisce la necessità di distinguere nei codici l'elemento privato da quello politico, e quest'ultimo tra *diritto signorile* e *diritto sociale*. Da notare anche come manchino accenni al dibattito sulla 'codificazione'].

La società di servitù e di signoria non è dunque una vera società, ma è così impropriamente chiamata, cioè si chiama società non per esprimere il vincolo servile o signorile, ma piuttosto il *limite* di questo vincolo: limite morale dal quale nasce l'obbligo per i servi e i padroni di non accontentarsi di avere fra loro una relazione di servitù o signoria, ma di dover sempre accompagnare questa relazione con una pari società e benevolenza scambievole.

I diritti di signoria che ha un uomo su altri uomini possono essere legittimi e giusti, ma non sono un modo di concepire la società, non coinvolgono infatti un altro concetto se non quello di un uomo che possiede delle cose e, fra queste, anche dei diritti sulle persone.

Perché tali diritti verso le persone, però, possano essere veri diritti, è necessario che le persone siano considerate come cose senza offenderne la loro personalità, cioè senza impedire loro di raggiungere la virtù e il bene supremo che ne consegue. Nelle persone è da distinguere, inoltre, l'*opera* che prestano, dalla loro stessa *personalità*: in quanto esse prestano delle opere e dei servizi si possono guardare come cose, e possono essere possedute da altri. Ma l'opera che esse prestano non deve offendere, ripeto, la loro dignità personale: questa rimane infatti libera da ogni servitù, e il diritto sulla personalità non esiste, è un'assurdità, un iniquo e temerario sogno dell'umanità che, insuperbendosi, avvilisce e tormenta se stessa.

Infine, benché la signoria sulle persone, come l'abbiamo spiegata, possa essere giusta, tuttavia non si può negare che da sola ha una natura antisociale, perché le persone, tra cui corre il rapporto di signore e servo (quando si elimini ogni altra relazione che lo mitighi), hanno tra loro un tale muro di divisione, che una è persona e l'altra è cosa, e queste due sono di natura così opposta, che non possono formare insieme un solo corpo morale.

Questo è il motivo per cui il Legislatore dell'umanità, volendo unire insieme tutti gli uomini in una società pienamente universale, ne escluse del tutto il concetto di dominio e di signoria: l'escluse tra gli uomini, riservando e riferendo ogni dominazio-

ne solo a Dio. A coloro poi, ai quali impose di fondare sulla terra una società così pura e perfetta, consegnò la seguente legge costituente: «I re delle nazioni le governano e quelli che hanno potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi, però, non sia così: ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve»[63].

Capitolo IV
Come fu concepito il diritto di natura dagli scrittori del secolo scorso

Il vincolo di proprietà e di dominio non associa gli uomini tra loro, ma lascia l'uomo solo e isolato.

Ora, prima che si associ con i propri simili con il vincolo di società, l'uomo si concepisce in quello stato a cui venne dato il nome di *stato di natura*, per contrapporlo allo *stato di società*.

Nello stato di natura concepito in questo modo, in cui si suppone non esistano ancora i legami sociali, si possono distinguere due gradi. O si può immaginare l'uomo con i *semplici rapporti* che appartengono all'ordine di pura ragione, senza che abbia ancora allacciato dei vincoli effettivi con le cose, cioè dei vincoli di proprietà e di dominio, oppure si può immaginare che l'uomo abbia già creato tali *vincoli* effettivi che li leghino alle cose (e anche alle persone considerate come cose), ma non quelli che lo associano ai suoi simili come persone.

I due gradi non comportano una notevole differenza relativamente al *diritto* proprio di questo stato; perché il diritto anteriore al sociale considera sempre i rapporti e i vincoli con le cose, o che l'uomo ne abbia solo la potenzialità, come si avvera nel primo grado dello stato di natura, dove non ci sono che *jura ad res*, ovvero che l'uomo sia già entrato in possesso presente e reale delle cose stesse, come si avvera nel secondo grado dello stato di natura, nel quale si possono concepire *jura in rebus*.

[63] Lc 22, 25-26.

Inoltre, si deve considerare che una qualsiasi società, che correttamente, come dicevamo, si definisce una persona morale, possiede gli stessi rapporti e stessi vincoli con tutto ciò che è fuori di essa, che ha l'uomo singolo nel detto *stato di natura*; così le società sono fra loro, nello stato di natura, come gli individui non associati.

Dunque, è necessario riconoscere un diritto anteriore all'esistenza dei vincoli sociali e un diritto nascente da questi stessi. Il primo fu chiamato appunto *diritto di natura,* perché lo stato in cui si concepisce l'uomo anteriormente allo stato sociale è detto *stato di natura*.

Fin qui non si possono biasimare i filosofi: tutt'al più si può dire, come è accaduto, che le denominazioni di *stato di natura* e di *diritto di natura* contenevano qualcosa di improprio e davano luogo ad equivoci.

Contenevano qualcosa di improprio perché la *natura* non pone l'uomo fuori dalla società, anzi lo fa nascere nella società domestica.

Dico che contenevano qualcosa di *improprio* perché con quei termini non viene definito di che natura si parli, se della natura in generale o solo della natura umana, se si prenda la parola *natura* in contrapposizione di *arte* oppure di *ragione*. Caddero in questo equivoco gli stessi giuristi romani, che definirono lo *jus naturale* per «quello che viene insegnato dalla natura a tutti gli animali»[64], come se potessero esistere diritti, regole, insegnamenti, là dove non c'è ragione. Confusero, dunque, la parola *natura* con l'istinto naturale, il quale può indica-

[64] «*Quod natura omnia animalia docuit*» [v.: *Institutiones Iustiniani Augusti*, I, 2, in: *Corpus juris civilis*, Berlino 1922, vol. I, p. 1]. È chiaro che questa definizione fu tratta dalla filosofia stoica. Jacques Cujas pretende di spiegare questa definizione del diritto naturale dicendo che «*quae bruta faciunt incitatione naturali, ea si homines [ratione] faciant, jure naturali faciunt*» (*Not. prov. ad I Inst.*, tit. II [*Institutiones Iustiniani Augusti*, I, 2, in J. CUJACII *Opera*, Prati 1836-1843, tom. II, p. 616]). Ma sembra più facile e più leale riconoscere che quella definizione è difettosa, e abbandonarla.

re alla ragione ciò che si debba fare o tralasciare, ma non può, senza il dettame della ragione, stabilire alcun diritto e dovere[65].

Se quei sapienti, anziché lasciare così incerto e indeterminato il vocabolo *natura*, l'avessero definito, l'avessero ristretto alla natura umana e avessero chiamato il diritto che ne consegue *diritto della natura umana,* avrebbero potuto senza errore trattare di questo diritto come una branca della legislazione morale. Non sarebbero neanche da biasimare se avessero ristretto il diritto della natura umana alle relazioni essenziali degli individui umani con le cose e le persone prescindendo del tutto dai vincoli sociali, purché avessero poi aggiunto al loro diritto della natura l'altra parte, quella che costituisce il *diritto sociale*, seconda e più nobile parte dell'intero corpo del *diritto dell'uomo,* considerato nelle sue varie relazioni e condizioni. In tal caso il *diritto naturale umano* sarebbe stato la nozione basilare del *diritto sociale* e questo il completamento di quello: sarebbe stato la prima parte di tutto il *diritto razionale*, e questo la seconda[66].

---

[65] Dunque l'istinto può somministrare in parte la *materia* del diritto, ma non la *forma*. Prima di Ulpiano, prima di Zenone, prima di Talete, Esiodo più propriamente cantava:

Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων.
Ἰχθύσι μὲυ καὶ θηρσὶ οιωυοις πετεηνοῖς,
Ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη εστὶ μετ᾽ αύτοις·
᾽Ανθρώποισι δ᾽ ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
Γίγνεται.
(ESIODO, Εργα καί ήμέραι, l. 1°, vv. 276-280).
All'umana progenie il sommo Giove
Dona la legge; ché le fere e i pesci
E gli alati volanti in sui promiscui
Paschi si volgon, di diritto privi;
A noi giustizia, ottimo ben, concesse.
[*Ndc.* Traduzione di Rosmini].

[66] Preso in questo significato, il diritto naturale abbraccia due parti: 1. i rapporti e i vincoli dell'uomo con tutto ciò che può avere per lui ragione di *mezzo*, sia cosa (vincolo di proprietà), sia persona (vincolo di dominio); 2. i rapporti e i vincoli che nascono dai *contratti* bilaterali, nei quali l'uomo non si associa con altri uomini, ma tratta con essi a pari, cioè secondo la relazione di *fine a fine*.

Conveniva dunque, per non sbagliare, come si fece, ricordarsi sempre che il diritto naturale non era l'intero diritto, ma solo un diritto astratto, una parte del diritto, e che da quella sola parte non si poteva mai dedurre quello che l'uomo dovesse fare praticamente oppure tralasciare.

Per accennare all'imperfezione del diritto naturale e alla sua insufficienza nel dirigere i passi dell'uomo nelle vie di una completa giustizia, basta considerare che tutto ciò che esso comanda si può riassumere in questa formula: "non fare del male al tuo simile". Quel diritto rimane interamente *negativo*, perché riguardando solamente i rapporti e i vincoli che le persone singole e non associate hanno con le cose e considerando anche le persone nella loro qualità e relazione di cose, se ne deduce che tutti i doveri accennati da quel *diritto* verso le persone, si riducano unicamente a stabilire un *limite* nell'uso delle persone; cioè a comandare che l'uso delle persone come cosa sia limitato, in modo che non violi il rispetto dovuto alla loro personalità. Questo è un semplice dovere negativo, che si riduce a non fare, a non nuocere, che non impone alcun obbligo di recare vantaggio positivamente. Quindi non c'è da meravigliarsi se di un tale diritto crudele, rozzo, imperfetto, lo stesso buon senso degli antichi avesse pronunciato quella sentenza che praticamente lo condanna: *summum jus, summa injuria.*

Ma da dove viene all'uomo l'obbligo di operare per il bene dei propri simili? Dal *diritto sociale*: questa è la fonte dei doveri positivi, perché la legge fondamentale della società è quella di conseguire il bene, per cui la società è costituita, per tutto il corpo sociale e per ciascun membro che lo compone; da qui la solidarietà sociale e l'obbligo che ha ciascuno che ne fa parte di essere utile a tutti gli associati. Si consideri qui di nuovo quanto l'associazione tra gli uomini sia una cosa essenzialmente morale.

Molti filosofi del secolo scorso rigettarono il diritto sociale e si attennero al diritto naturale, considerandolo come l'unico diritto dell'uomo, come un diritto completo: da qui quel carattere di crudeltà e inumanità da cui fu macchiata di sangue la seconda metà del XVIII secolo.

[Jean-Jacques] Rousseau, che è il rappresentante del diritto di natura di cui parliamo, non si accontenta di respingere il diritto sociale, fermandosi al solo diritto naturale, non si accontenta neppure di riprenderne la definizione dalle leggi romane: «il diritto che la natura insegna a tutti gli animali», perché è ancora troppo per lui. Secondo quella definizione l'uomo, come animale ragionevole, attinge il suo diritto dalla propria natura razionale[67]: Rousseau vuole prescindere del tutto dall'intelligenza; non vuole che l'uomo tragga il diritto proprio della sua specie dall'elemento costituente la differenza specifica fra lui e il bruto, cioè dalla ragione, ma pretende che il diritto naturale dell'umanità debba scaturire dall'elemento inferiore della natura umana, cioè da ciò che l'uomo ha in comune con le bestie! Il pensiero è veramente singolare! L'abuso dell'astrazione non si può spingere oltre. Ma ascoltiamo le sue parole e seguiamolo nella perversione del suo pensiero, considerando quanto a torto, volendo dare all'uomo un diritto naturale che gli faccia da guida nel cammino della vita, pretenda poi di fabbricargli questo diritto senza calcolare tutte le reali condizioni nelle quali l'uomo si trova, ma solo alcune primitive, scelte a suo arbitrio.

Come prima cosa egli elimina dalle sue considerazioni tutti i fatti sociali.

> Cominciamo – dice – dal rifiutare tutti i fatti; essi non toccano la nostra questione. Non bisogna prendere tali ricerche per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a dimostrarne la vera origine, per dei ragionamenti simili a quelli che fanno tutto il giorno i nostri fisici sulla formazione del nostro globo terrestre. Il nostro argomento riguarda l'uomo in generale. Cercheremo di avere uno stile valido per tutti i popoli, o piuttosto, dimenticando il tempo e lo spazio per non

[67] Gli esperti della legislazione, alla definizione "*Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*" hanno aggiunto le parole: "*juxta genus suum*", che la spiega e chiarisce [*Institutiones Iustiniani Augusti*, I, 2, in: *Corpus Iuris Civilis*, cit., vol. I, p. 1].

> pensare agli uomini a cui parliamo, penseremo di essere nel liceo di Atene a ripetere le lezioni dei nostri dotti, avendo i Platoni e i Senocrati per giudici, e come uditore il genere umano[68].

Non gli basta: escluse dal calcolo anche le condizioni positive dell'uomo, tutti i fatti sociali. Nella sola natura umana, nello stato in cui essa si trova prima del suo sviluppo, non avrebbe potuto fare a meno di trovare tutte le facoltà umane, anche se in embrione, tutti i princìpi dei suoi sviluppi successivi, e prima di tutto la ragione e l'istinto alla socialità. Ma Rousseau non vuole avere a che fare con tali elementi: mutila quindi la natura umana, immagina uno stato anteriore alla ragione stessa e alla socialità, e in quello stato pensa di fondare il vero diritto della specie umana.

> Meditando – dice – sulle prime e più semplici operazioni dell'anima, credo di osservare due princìpi ANTERIORI ALLA RAGIONE, l'uno che ci fa particolarmente attenti al nostro benessere e l'altro che ci dà una ripugnanza naturale nel veder morire o soffrire ogni essere sensibile, specialmente i nostri simili. È dal concorso e dalla combinazione che il nostro spirito è in grado di fare di questi due princìpi, senza farvi entrare quello della socialità, che mi pare scaturiscano le leggi del diritto naturale: leggi che poi la ragione è obbligata a ristabilire sopra altri fondamenti quando è giunta a un livello di sviluppo tale da soffocare la natura[69].

La *ragione*, dunque, lungi dal formare una parte della natura umana, è agli occhi di questo filosofo una potenza straniera e nemica, che giunge quasi come una pianta parassita a spremere e soffocare la natura dell'uomo! Quale diritto di natura è

---

[68] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* [in ID., *Œuvres complètes*, ed. La Pléiade, Paris 1964, vol. III, pp. 132-33].

[69] *Ivi* [pp. 125-26].

questo, se non il diritto della natura brutale, ammesso che la natura brutale abbia un diritto?

Dopo aver preso questa strada, dove ci fermeremo? Ci basterà essere giunti a uno stato dell'uomo anteriore all'uso della ragione, anzi alla ragione stessa? Perché non andare a cercare i princìpi del diritto naturale ancora più in là? Dal momento che vogliamo trovare l'idea della natura umana esaminando ciò che prima si sviluppa nell'uomo, non so perché non entriamo nell'utero della madre e, osservando che il cuore si sviluppa prima delle altre parti, non stabiliamo che queste ultime non fanno parte della natura umana, riducendo così tutta la natura a questo primo organo; oppure, volendo essere coerenti fino in fondo, non ci fermiamo ancora indefinitamente a cercare le prime particelle del tessuto cellulare, o addirittura non andiamo alle prime remote origini a cui non è arrivata finora la curiosità umana. Rousseau sembra che, seriamente parlando, lasci ad altri questo lavoro.

> «Altri – dice – potranno approfondire la ricerca, senza che sia facile per una persona arrivare a una fine, perché non è semplice sviscerare ciò che vi è di originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscere a fondo uno stato che non esiste più, che non è forse mai esistito e che probabilmente non esisterà mai»[70].

Davvero i diritti e i doveri naturali dell'uomo, secondo questa dottrina, sarebbero ben poca cosa! L'uomo dovrebbe aver cura solo del suo corpo e di null'altro, se pur qualcosa dovesse. D'altra parte il filosofo, costretto a riconoscere la *perfettibilità* come facoltà distintiva della specie umana, che farà di questo nuovo elemento così inopportuno al diritto naturale da lui immaginato? Come risolverà la questione? La soluzione che egli trova a riguardo di questo elemento (non avendo il coraggio di distruggerlo), è di ritenerlo un furfante, di condannarlo quasi con una sentenza di tribunale, accusandolo di essere autore

[70] *Ivi* [p. 123].

e fonte di ogni depravazione della specie umana a cui appartiene, con una contraddizione singolare anche con il nome di *perfettibilità*. Ma poiché le conseguenze di ciò gli si riversano addosso troppo evidenti, le confesserà con uno stile lacrimoso e retorico, compiangendo il genere umano per convincere il lettore a ingoiarle, se non con la luce della verità, almeno con la seduzione del sentimento.

> Sarebbe troppo triste – esclama –, sarebbe troppo triste essere costretti ad ammettere che questa facoltà distintiva e quasi illimitata (della perfettibilità umana) è la sorgente di tutti i mali dell'uomo ed è quella che lo fa uscire, col passare del tempo, dalla condizione originaria di tranquillità e innocenza; quella che, facendo sbocciare nel tempo la sua luce e i suoi errori, lo rende alla lunga il tiranno di se stesso e della natura. Sarebbe pure una cosa orribile trovarsi obbligato a lodare come un benefattore colui che per primo ha suggerito agli abitanti delle rive dell'Orinoco l'uso di quelle assicelle che sistemano alle tempie dei bambini e che almeno assicurano loro una parte della loro imbecillità e della loro originaria felicità[71].

Ma è possibile, infine, che lo stesso filosofo, di cui elenchiamo gli errori, non s'accorga che escludendo la ragione non ci possono più essere né diritti né doveri, perché non rimane più niente di ragionevole?

No, se ne accorge e se lo propone sotto forma di obiezione.

> Sembrerebbe a prima vista – dice – che in questo stato gli uomini, non avendo fra di loro alcun genere di relazione morale né doveri riconosciuti, non potessero essere né buoni né cattivi, e non possedessero né vizi né virtù; a meno che, prendendo queste parole in senso *fisico*, non si chiamino vizi dell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua sopravvivenza e virtù quelle che possono aiutarla. In questo caso bisognerebbe con-

[71] *Ivi* [p. 142].

> siderare più virtuoso colui che meno resiste ai semplici impulsi naturali[72].

Che cosa risponde, dunque, a una difficoltà che in un solo colpo distrugge e cancella tutto il diritto di natura che egli ha descritto con tanta profusione di parole?

Solo questo:

> Senza inventare parole nuove, è necessario sospendere il giudizio su tale posizione e diffidare dei nostri pregiudizi, finché non abbiamo esaminato, con la bilancia in mano, se ci siano più virtù che vizi tra gli uomini inciviliti, o se le loro virtù portino più giovamento di quanto danno portano i loro vizi[73].

Non vogliamo certo di più di quanto queste parole concedono. E siccome restiamo pienamente d'accordo che nello stato di natura del nostro filosofo, come esse dicono, non ci sono né vizi né virtù morali, siamo perciò d'accordo che, anche se un tale stato privo di moralità fosse preferibile allo stato sociale perché in quest'ultimo prevalgono di molto i vizi sulle virtù, tuttavia esso non ci potrebbe mai fornire alcuna idea di legge o di diritto, proprio perché non ci fornisce alcuna idea di vizio, virtù e ragione. Infine, siamo d'accordo su quanto necessariamente consegue: il ricorrere a quello stato per ricavarne le norme del diritto naturale è vano e folle, è un ricorrere a una condizione tale di cose, dove manca anche la più lontana traccia di diritto naturale e da cui altri potrebbero solo trarre un pretesto miserabile per negarne l'esistenza, oppure per cambiare le leggi morali in leggi fisiche o viceversa. Per tutti questi motivi, lo strano pensiero di voler trarre il diritto naturale dai soli elementi fisici dell'uomo, non può essere il modo più adatto di stabilirlo, ma solo quello di annientarlo.

Concludiamo: quanto pubblicò Rousseau sul diritto naturale non deve essere considerato un lavoro filosofico serio: era

---

[72] *Ivi* [p. 152].

[73] *Ivi* [pp. 152-53].

solo un'elegia sulla corruzione sociale in mezzo alla quale fu costretto a vivere; ma l'abile oratore non fu compreso né dai suoi seguaci, né dai suoi oppositori. Invece di vedere in lui l'uomo stizzito che si adira, l'oratore che esagera, il sofista che fa sfoggio della sua abilità, il poeta che piange, si volle vedere il filosofo che ragiona; e quanto questo fu nocivo per la sua fama, altrettanto fu dannoso ai tempi dei quali lamentava la corruzione.

Capitolo V
La *benevolenza* sociale e l'*amicizia*

omesso

Capitolo VI
La libertà sociale

Il vincolo sociale è contrapposto al vincolo di signoria.

La società, dunque, per sua natura esclude la servitù. Tutte le persone associate sono parte di un solo corpo, quindi sono fine, come è fine il corpo stesso al quale appartiene il bene che si intende procurare per mezzo dell'associazione.

Dunque, la società suppone la *libertà*: le persone in quanto socie sono libere.

La libertà di cui godono le persone associate è tanto maggiore e più perfetta, quanto più è ampia e più perfetta la società. Coll'allargarsi della società si estende la giustizia che le è inerente[74], si estende la benevolenza sociale[75] e si perfeziona ed estende anche la libertà sociale.

Questa nuova proprietà si riscontra, come tutte le altre precedenti, al massimo livello nella società cristiana.

Il suo fondatore le marchiò in fronte il carattere di libertà e dichiarò inoltre la libertà della sua società un effetto della

[74] Si veda *infra*, cap. II.
[75] Si veda *infra,* cap. V.

verità che possiede e della virtù a cui tende. «Se vi manterrete nella mia parola (con la fede), sarete veramente miei discepoli (con una vita buona) e conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi»[76]: così disse Cristo a tutti gli uomini. Sono dunque quattro i passi successivi che conducono alla libertà secondo le parole di Gesù: FEDE, PRATICA DELLA VIRTÙ, CONOSCENZA DELLA VERITÀ, LIBERTÀ.

CAPITOLO VII
Continuazione
omesso

CAPITOLO VIII
L'uguaglianza sociale
omesso

CAPITOLO IX
L'ordine sociale

Le differenze o *disuguaglianze* fra i soci derivano dall'intima natura della società.

Abbiamo visto quali siano le due leggi fondamentali di ogni società, che racchiudono il motivo e i diversi modi di disuguaglianza sociale. Cominciamo a considerare la seconda.

"A ciascun socio deve pervenire una quota parte del bene che si acquista mediante l'associazione, proporzionata al suo investimento".

Questa legge presuppone una duplice disuguaglianza tra i soci:

1. disuguaglianza nella quantità di ciò che ciascuno ha messo in comunione;

[76] Gv 8, 31-32.

2. disuguaglianza nel diritto di partecipare a più o meno vantaggi sociali: questa seconda disuguaglianza è conseguenza della prima.

In una società in cui ciascuno conferisse la stessa quantità di mezzi utili al conseguimento del fine sociale, le suddette disuguaglianze non esisterebbero.

Esse spariscono anche nella teoria, se invece di considerare le persone prese nella loro realtà, si considerano le persone astratte o, in quanto sono sociali[77], le *azioni* con cui entrano a far parte della società. Le persone sociali astratte sono rese tutte uguali nei beni che mettono in comunione per il fine sociale e nelle attese, poiché tutto ciò che viene conferito in comunione in tal modo, si suppone diviso in azioni uguali. Ma più persone sociali, più azioni, possono unirsi in una sola persona reale: da qui la disuguaglianza indicata.

Quando dunque si pretendesse che le *persone reali*, membri della società, dovessero essere tutte necessariamente uguali, si cadrebbe in un errore che deriva dal non aver compreso la natura del vincolo sociale[78].

Ma la natura della società porta con sé la necessità di altre disuguaglianze.

Per prima cosa la società ha sempre bisogno di un'*amministrazione*.

Per *amministrazione sociale* intendo un princìpio *ordinatore* che diriga e armonizzi tutte le forze sociali al fine della società.

Se le persone associate mettono in comune un determinato fondo sociale, questo non produce da se stesso, deve essere

---

[77] [*Ndc*. Nota del Rosmini sulla distinzione tra *uomo* e *persona* nel diritto romano, e sulla "necessità", per gli antichi, di differenziare liberi e servi; distinzione che fu superata da Cristo nella prospettiva di "una società universale, dalla quale niuno fosse escluso, e però tutti vi divenissero liberi"].

[78] A questo non pensano i fautori del voto universale nei governi rappresentativi. È la quantità di beni che ciascun cittadino mette al servizio del bene comune che deve essere rappresentata, non la persona reale. Perciò che vengano rappresentate le *persone reali* in luogo delle *persone sociali*, ossia delle *azioni* con cui ciascun cittadino entra a far parte della società, è un princìpio di uguaglianza apparente, e di reale disuguaglianza e ingiustizia.

amministrato. Quando anche producesse da solo i beni che si vogliono conseguire con l'associazione, dovrebbe tuttavia esserci qualcuno che ne raccolga i frutti e li suddivida fra gli associati, secondo il loro investimento.

Se poi le persone concorrono anche con il loro lavoro, è necessario che questo sia concordato e diretto all'unico fine a cui tende la società.

Tutte queste funzioni prese insieme formano l'amministrazione sociale, che di sua natura è un diritto appartenente ai soci che compongono la società.

Ma poiché l'amministrazione sociale richiede *unità* e *abilità*, il più delle volte i soci incaricano di questo lavoro una o più persone.

Da qui scaturisce l'idea di *ministro,* di *presidente* o di *ordinatore* della società: i tre nomi significano quasi la stessa cosa, ma la loro idea è essenzialmente diversa dall'idea di socio.

Per convincersene basta pensare che può essere eletta alla carica di *ministro, presidente* o *ordinatore*, anche una persona estranea alla società.

Quale è dunque la relazione fra l'*amministratore* e la società? È una relazione *servile* o *sociale?*

Questa domanda è importante, ed è facile ingannarsi se si vuole rispondere semplicemente l'una o l'altra cosa: infatti è una relazione mista e complicata, che ha bisogno di essere analizzata.

In primo luogo, dunque, l'*amministratore* potrebbe essere accolto e considerato un *socio*, mettendo come contributo al fondo sociale il suo lavoro e le sue fatiche amministrative.

In tal caso il suo lavoro, con il quale concorre al raggiungimento del fine della società, dovrebbe essere stimato con equità, comparandolo all'investimento degli altri, e gli apparterrebbe così una quota degli utili, rispondente alla stima fatta del suo impegno.

Vi possono essere, così, degli *amministratori soci* e degli *amministratori salariati*.

I primi sarebbero indubbiamente uniti alla società con un *vincolo sociale,* e non ci sarebbe alcuna relazione di servo a pa-

drone. È vero che essi lavorerebbero a vantaggio della società, ma una simile obbligazione è di tutti i membri che concorrono alla società con il loro lavoro. Questa non è una relazione servile, sebbene abbia annessi degli obblighi rigorosi. Abbiamo già visto che l'*obbligo* non costituisce uno stato di *servitù,* anzi è sempre collegato alla libertà sociale.

In più, un tale *amministratore socio* non può essere cacciato dal suo incarico, a meno che non sia contemplato dal regolamento della società fin dall'inizio. Senza questo patto espresso, egli è comunque tenuto a fare il suo dovere, come ogni altro socio, è tenuto a prestare l'opera a cui si è obbligato, ma ha pure il diritto di amministrare finché dura la società, come ogni socio ha diritto ad essere tale finché permangono le condizioni alle quali è stato accolto nella società stessa. È dunque un errore credere che l'amministrazione sia sempre e per necessità del suo ufficio una *serva* del corpo sociale e che il corpo sociale (il popolo) sia il *padrone* dell'amministrazione.

Se poi si parla di un amministratore non *socio,* ma *salariato*, questo è legato alla società da un contratto che si esprime con la formula: *facio, ut des*. Un simile contratto non è ancora un vincolo di servitù, ma è un contratto fra due persone libere che sono fra loro nello *stato di natura* che precede i vincoli sociali. È vero che l'amministratore è tenuto ad amministrare in modo adeguato al fine della società, ma, da parte sua, la società è tenuta a garantirgli una retribuzione corrispettiva alla sua opera; ci sono obblighi e diritti da entrambe le parti; a differenza del vincolo di signoria e di servitù, dove il padrone ha solo diritti e il servo soltanto doveri, perché il servo è mezzo e il padrone fine. Si consideri con attenzione che l'amministratore di una società, anche se salariato, non è obbligato a operare ad *arbitrio* dei soci, né separati, né uniti insieme, perché questo è proprio del *servo*; è solo obbligato a fare ciò che esige la natura e il fine della società, poiché non è una persona dipendente dall'arbitrio di altri, ma esercita un ufficio fisso, determinato dalla natura della cosa, che è proprio del *ministro*.

È vero che se nel contratto tra la società e l'amministratore non ne viene fissata la durata, egli può essere licenziato in ogni

momento dal corpo sociale, ma ugualmente l'amministratore, quando voglia, ha il diritto di dimettersi, rinunciando al salario. È dunque un contratto bilaterale perfettamente paritario.

Queste osservazioni servono a chiarire la natura dei *vincoli* che possono legare un amministratore a una società, ma dobbiamo fare ancora altre osservazioni sulla natura dell'*ufficio* di amministratore sociale.

Abbiamo detto che il compito amministrativo consiste nell'*ordinare* e dirigere tutti i mezzi sociali in accordo fra loro (sia beni conferiti in comunione, sia lavoro delle persone) al conseguimento del fine per il quale la società è stata istituita.

Ora se il compito dell'amministratore è di *ordinare* e coordinare i mezzi sociali, ne consegue che la società, con l'elezione dell'amministratore, ha rinunciato al suo potere in questo campo e deve sottomettersi alle disposizioni amministrative.

In più, essendoci tra i mezzi sociali l'operato e l'ingegno dei soci, questi per natura della cosa devono o*bbedire* alla direzione dell'amministratore, altrimenti egli sarebbe intralciato nel suo lavoro e si distruggerebbe ciò che si voleva fare con la sua elezione.

Non intendo considerare qui il caso di abuso, quando l'amministratore venisse meno al suo ufficio, e ciò perché voglio considerare la *natura* dell'ufficio stesso, senza complicare la questione.

La società dunque non esclude, anzi contiene nel suo concetto, il dovere di *ubbidire* al suo amministratore: quindi se questi è socio, vi è un'altra specie di disuguaglianza accidentale tra i soci.

Neppure questa forma di obbedienza è una *servitù*, perché non si tratta di ubbidire all'*arbitrio* di un uomo, ma di sottomettersi all'*ordine sociale* che viene stabilito dall'amministrazione della società; la stessa *sottomissione* non è a vantaggio di altri, ma dei soci, che sono un fine e non mezzi, come sarebbero se obbedissero per titolo di servitù. L'*ubbidire* all'amministrazione della società non vuol dire assolutamente rendersi *mezzo*, anzi, nessun socio può essere fine se non a condizione di essere *obbediente*.

Quando supponessimo che la società fosse stabilita con patti chiari, e che tutti i soci sapessero e volessero fare il loro dovere, allora il concetto di società non esigerebbe, oltre ai soci, altra persona, se non quella dell'amministratore di cui abbiamo parlato, l'ufficio del quale sarebbe unicamente di *coordinare tutti i mezzi sociali al raggiungimento del fine della società* nel migliore dei modi[79].

Ma i difetti a cui può essere soggetta la società relativamente all'attuazione del suo progetto, oppure alle intenzioni dei membri che la compongono, rendono necessari altri provvedimenti e altri incarichi.

In primo luogo, i patti sociali possono essere equivoci; i soci allora *devono* discuterne per eliminare concordemente ogni equivoco.

Ma se non riescono a ottenere il risultato sperato, essi hanno l'*obbligo morale* di eleggere un uomo prudente che li aiuti a giungere a una transazione amichevole.

L'ufficio di quest'uomo prudente o *giudice* che determina il modo di interpretare i patti sociali insieme con i soci o da solo, e che perfeziona in questo modo la struttura della società, può essere transitorio o permanente.

Anche questo è un ufficio di sua natura estraneo alla società, ma che impone ai soci tutta l'*obbedienza* necessaria, affinché si giunga a ricomporre amichevolmente le controversie.

Veniamo, poi, a quegli incarichi che si rendono necessari a causa dell'*ignoranza* o dell'*improbità* dei membri della società.

Non parliamo qui dell'*ignoranza* circa il modo di concorrere, secondo quanto stabilito, al fine della società. Fa par-

---

[79] Essendo cosa ingiusta il pretendere dagli uomini l'impossibile, è anche ingiusto pretendere che l'amministratore operi nel *modo migliore assolutamente parlando*. Non è in potere di alcun uomo trovare ciò che sia assolutamente il meglio; la società dunque non può e non deve esigere dal suo amministratore se non che egli eserciti il suo ufficio con diligenza e con zelo, e che ciò che fa sia fatto nel modo migliore non *assolutamente parlando*, ma solo *relativamente alla sua capacità*: che egli prenda quei provvedimenti che in buona fede ritiene siano i migliori per ottenere il fine sociale. La società non ha diritto di esigere di più.

te dell'incarico dell'*amministratore* insegnare ai soci che non *sanno* fare, rispetto a questo, il loro dovere: l'amministratore in questo caso ha la funzione di *maestro,* e i soci sono obbligati a riconoscersi come *discepoli*: nuovo motivo di sottomissione sociale e di obbedienza, ma mai di servitù.

L'*ignoranza* di cui qui vogliamo parlare è quella che riguarda i diritti e i doveri dei soci.

A causa di questa ignoranza possono crearsi incomprensioni e discordie. I soci hanno l'*obbligo morale* di giungere a una intelligente e amichevole composizione delle loro controversie. Se non è possibile, sono di conseguenza *moralmente obbligati* a eleggere un *giudice* a cui portare a giudizio ogni loro ragione.

Dico che sono *moralmente obbligati* perché è un dovere morale, che esiste per tutti gli uomini, "quello di trovare per tutte le loro controversie un accordo pacifico, e di non passare mai alla violenza". Quest'obbligo morale appartiene all'etica universale, che precede l'esistenza della società; ma lo stesso obbligo nasce anche nella società stessa, perché essa impone ai suoi soci il dovere di cooperare al suo fine nel miglior modo. Ogni atto d'ira e di violenza va direttamente contro questo dovere.

Ci si potrebbe domandare se al detto *giudice* debbano rimettersi anche le controversie che insorgessero tra l'amministratore e la società. Se si tratta di un amministratore-socio, non c'è alcun dubbio, perché ha partecipato anche lui all'elezione del giudice.

Se invece l'amministratore è unicamente un salariato, la cosa non va così: la questione deve essere rimandata a un giudice eletto da entrambe le parti.

Tornando al giudice al quale i soci si rivolgono per risolvere le controversie, avverto che egli deve essere eletto a pieni voti (a meno che i patti sociali prevedano altrimenti), perché la ragione di uno solo vale più che il torto di tutti gli altri insieme.

Da questo consegue anche che non si deve mai credere che il giudice eletto all'unanimità, sia il rappresentante della maggioranza sociale, in modo che la sua sentenza equivalga alla sentenza della maggioranza. Ciò sarebbe un grande errore.

La maggioranza sociale non è per se stessa giudice dei diritti e dei doveri dei soci, se non nel caso che tutti i soci lo abbiano espresso chiaramente nei patti sociali e che così la maggioranza sia stata eletta unanimemente come giudice. In caso contrario, la maggioranza non è giudice. Si consideri che qui parliamo sempre di questioni in buona fede, che accadono per l'ignoranza e non per la malizia dei membri. Queste questioni, diciamo, devono essere decise da un giudice eletto all'unanimità, e ciascun membro ha il *dovere morale* di rivolgersi con gli altri, quando necessario, a una data persona che ricopre l'incarico di giudice. Il giudice dunque non rappresenta la maggioranza, ma tutti i membri, nessuno escluso; o, per dire meglio, rappresenta la ragione e la giustizia impersonale, a cui tutti i membri, tutti i governi e tutte le società devono *obbedire*.

Ora, anche rispetto a questo personaggio, incaricato di risolvere i dissensi che nascono in buona fede e per ignoranza, la società e i soci devono tenere uno stato di sottomissione e di comune consenso; anche questo, di nuovo, non costituisce alcuna specie di servitù.

Fin qui, trattandosi di questioni e di diversità di opinione fra soci onesti e di fedeltà provata, è stato necessario un *giudice* per il buon andamento dei bisogni sociali, ma non esisteva ancora la necessità di una *forza* materiale, perché, stando così le cose, i soci e la società non possono opporsi all'esecuzione di quanto il giudice ha stabilito al fine di eliminare i dissensi interni.

La cosa, però, cambia aspetto quando i soci mancano al loro dovere per cattiva volontà, oppure mancano all'obbedienza sociale.

Supponendo allora in essi *malvagità* e disobbedienza, è chiaro che quanto prescritto dall'amministratore o dal giudice non viene più eseguito spontaneamente, e allora diventa necessario ricorrere a delle sanzioni: la *giustizia* deve essere sostenuta dalla *forza*.

Gli usi della forza sociale sono: *1.* di costringere i soci riluttanti a ubbidire all'amministrazione sociale; *2.* di costringerli a eleggere il giudice, se è necessario, e poi ad accettarne la sen-

tenza; *3.* di costringerli a risarcire la società e i soci dei danni arrecati loro per il mancato rispetto degli obblighi sociali; *4.* di garantire la società dai danni da essi minacciati.

A chi appartiene, di sua natura, l'uso della forza? Appartiene alla società tutta intera?[80] Appartiene alla maggioranza dei soci?

L'uso della forza, parlando in generale, non appartiene né alla società intera, né alla maggioranza dei soci, né alla minoranza, né a singoli soci: l'uso della forza appartiene a quella parte dalla quale sta la giustizia.

Se la maggioranza avesse torto e la minoranza ragione, il legittimo uso della forza appartiene a quest'ultima. Potrebbe anche esserci un solo membro contro tutti gli altri, ma se tutti si sono uniti per fare un torto o un'ingiustizia contro di lui, l'uso della forza apparterrebbe a lui solo[81].

Ma si noti quello che dicevamo: "esiste il *dovere morale*, nel caso di un qualsiasi dissidio tra socio e socio, o fra un socio e la società, o fra la società e il governo, che le parti in contesa si accordino pacificamente tra loro e, se non è possibile, portino le loro ragioni a un giudice, unanimemente eletto, attenendosi poi alla sua sentenza" [82]. Ora la parte che respinge la costituzione di questo tribunale che deve sentenziare *de bono et aequo*, oppure che non ne accetta la sentenza e non si conforma ad essa, è quella provata colpevole dal fatto stesso di mancato rispetto del dovere morale e sociale suddetto. L'altra parte può

---

[80] Si consideri bene che qui si parla di una società in generale; non si mette minimamente in dubbio che nelle nostre società civili l'uso della forza non appartenga solo al governo, il quale è il protettore e il sostenitore della giustizia.

[81] [*Ndc.* Nota del Rosmini sulla "molestissima e ingiustissima" tirannia della maggioranza nelle democrazie, richiamando le "riflessioni molto vere e molto sensate" di Alexis de Tocqueville, il quale cita James Madison e Thomas Jefferson, dei quali vengono riportati i "sentimenti" tramite citazioni da *Fédéraliste* e da *Lettre à Madison*, tratte da Tocqueville].

[82] È chiaro che per questo giudice non si intende una persona individua ma un *ufficio*. Se le parti non convenissero in un individuo, potrebbero eleggerne di più, ciascuna parte il suo, e formarne un tribunale. Si potrebbe anche stabilire più tribunali subordinati, poniamo la prima istanza, l'appello, l'ultima istanza. In qualsiasi modo si ordini l'*ufficio* di giudicare, questo ufficio, per brevità, noi lo comprendiamo sotto il vocabolo di *giudice*.

dunque procedere contro di essa con l'uso della forza. Nella strutturazione delle società, tali casi potrebbero essere previsti, e si potrebbe anche stabilire unanimemente un *capo della forza sociale*.

Il compito del capo della forza sociale così stabilito non sarebbe quello di operare ad arbitrio dei soci; in questo caso sarebbe un servo dei soci, divisi o uniti. Ma l'*adempiere a un determinato ufficio* non è un *servire*, poiché l'*ufficio determinato* è costituito dalla natura delle cose e non dall'arbitrio dell'uomo.

Dunque, i doveri del capo della forza sociale sono: *1*. di costringere i soci in discordia a eleggere un giudice, quando questo non fosse presente fin dalla prima organizzazione della società; *2*. di costringere i riluttanti a eseguire quanto deciso dal *giudice*.

Se nascesse discordia tra la società e l'amministratore o il giudice, la lite deve terminare pacificamente con l'elezione di un altro giudice, se non è già previsto nella struttura della società; anche qui il capo della forza dovrebbe costringere i contendenti riluttanti, all'elezione del giudice e all'esecuzione della sua sentenza.

Infine, se il capo della forza abusa del suo potere, allora abbiamo un caso di *guerra* tra la società e il capo stesso. La società si deve cautelare contro tale pericolo nel momento della sua stessa strutturazione: questo è il nodo più difficile nel gran problema di costituire una società.

Il giudice e il capo della forza possono essere estranei alla società, oppure esserne soci; ad essi dobbiamo applicare tutto ciò che abbiamo detto sull'amministratore della società.

L'ordine sociale prevede dunque tre *uffici* primari: quello di *amministratore,* quello di *giudice* e quello di *capo della forza*.

Tutti questi uffici sono liberi e non servi della società. Neppure la società è *serva* di alcuno di questi, ma è sottomessa e obbligata, per sua natura, a obbedire a quelle tre persone che sono come le tre ruote princìpali del suo movimento.

L'unione di questi tre uffici primari è comunemente chiamato il governo della società.

Capitolo X
Il diritto sociale
omesso

Capitolo XI
Il diritto extra-sociale
omesso

Capitolo XII
La morale tempera e concilia il diritto sociale e il diritto extra-sociale

Come in una macchina di ferro, se non si ungono le ruote, queste stridono e per l'attrito si logorano e si consumano l'una con l'altra, così nella macchina sociale fanno le due grandi ruote del diritto sociale e del diritto extra-sociale, se non vengono continuamente unte e lenite dall'olio del dovere morale e dal grasso della virtù.

La virtù è quella che princìpalmente viene insegnata dal Cristianesimo, cioè la *virtù perfetta*, quella che rende armonioso il movimento della macchina sociale e che provvede alla conservazione di una macchina così importante.

Se l'uomo considera solo il diritto e dimentica il dovere, cambia quello che è suo diritto in suo torto, verifica l'antico detto *summum jus, summa jniuria*.

Non basta dunque che l'uomo giunga a conoscere qualche suo diritto perché sappia operare bene; è necessario che allo stesso tempo conosca pienamente i *limiti* di quel suo diritto e anche il *modo* di farne uso: ed è questo che la sola morale insegna.

Accade troppo spesso che chi sa di avere un diritto, creda di poterlo usare senza limiti e a suo piacimento. È un terribile errore che produce nella società l'insubordinazione e la ribellione dei soci al governo, e dalla parte del governo la prevaricazione e il dispotismo.

Il suddito dice a se stesso: "io ho lo *jus cavendi* che non si ledano i miei diritti di uomo e cittadino, pertanto voglio avere gli occhi (controllo) e le mani (coinvolgimento materiale) nella pubblica amministrazione ecc.". Il governo dice: "io ho lo *jus cavendi* che nessuno danneggi la società: dunque posso proibire e interdire tutto ciò che non mi piace, posso e devo voler mettere gli occhi e le mani in tutte le cose più private e segrete, sacre o profane che siano, ecc.". Chi non s'accorge che, se a questi diritti, così larghi e indeterminati, non vengono messi dei limiti precisi e determinati dalla buona fede, dall'equità, dalla bontà, in una parola dal dovere e dalle virtù morali, non può più esistere la fiducia vicendevole, l'armonia, la pace, la scambievole sicurezza tra gli individui della società e l'amministrazione o il governo sociale?

È dunque assolutamente necessario che la *morale* intervenga e con il suo *veto* autorevole impedisca alle parti l'uso, o piuttosto l'abuso, dei loro freddi e troppo ruvidi diritti.

La morale è, dunque, quella che prima di ogni altra cosa stabilisce la seguente massima oltremodo salutare: "nessuno ha diritto di fare un cattivo uso del proprio diritto".

Non basta dunque che gli individui o anche il governo vantino uno *jus cavendi*, per fare sotto la copertura di questa parola tutto ciò che loro piace, senza limiti né controllo. Al contrario gli individui e il governo devono fare di quel diritto "un uso sempre buono e il più limitato possibile". Ogni disposizione o restrizione non necessaria è un uscire dal proprio limite, è una vera ingiustizia, è quel *summum jus* che è veramente *summa jniuria*. Ma chi potrà insegnare la buona fede e la moderazione nell'uso del proprio diritto, se non la morale? Come potrà esistere una società pacifica, o anche semplicemente una società, senza di questa?

Proseguiamo portando qualche altro esempio, in cui si veda la necessità della morale affinché l'andamento sociale proceda dolcemente, armoniosamente, non ostacolato da materie estranee, non turbato né minacciato da urti e scosse.

Il governo di fatto è composto da persone che, essendo tutte uomini, sono tutte soggette ad errori. Ora i membri di

una società hanno il diritto che il governo amministri le cose pubbliche con impegno e con tutta la prudenza di cui i suoi ministri sono capaci. Ma quale mancanza di misura, anzi quale ingiustizia della società sarebbe il pretendere che il governo fosse realmente infallibile?

Eppure, gli individui che pensano solo al diritto di essere governati bene, e non ai suoi limiti, vanno molto facilmente all'eccesso, pretendendo l'impossibile, esigendo che il governo non sbagli mai, rifiutando di sopportare gli errori che i governanti commettono non per colpa, ma per la loro inevitabile ristrettezza di vedute. Chi potrà temperare questo *summum jus*, questa pretesa ingiusta dei governati, chi potrà porle un limite, se non la virtù, cioè l'equità e la benevolenza?

Il Cristianesimo, dunque, ha stabilito una delle massime più sociali che ci possano essere, quando ordinò la *carità* verso tutti e in particolare verso i governatori delle società; quando proibì il giudizio avventato, quando con il rispetto e l'amore alle autorità governative istillò negli animi la disposizione di presumere sempre bene di quello che esse operano; e nel caso dubbio impose di mettere da parte generosamente ciò che sembra il proprio diritto, rendendosi più solleciti nel non offendere il diritto altrui che nell'esercitare il proprio.

Facciamo ora delle considerazioni simili per rispetto ai governanti stessi.

Anche i governanti devono rendersi conto che sono uomini e possono sbagliare. Se invece di amare illimitatamente la giustizia, si limitassero a pensare alla propria autorità di governare e amministrare, si richiamerebbero al *summum jus,* argomentando in questo modo: "noi abbiamo il diritto di governare e amministrare, dunque possiamo farlo come a noi piace, senza alcuna censura da parte di nessuno". La morale cristiana suggerisce loro un ragionamento del tutto opposto. Partendo dal princìpio che "nessuno ha il diritto di usare male il proprio diritto", la morale mostra l'obbligo che hanno di governare meglio che possono, di non rifiutare alcun mezzo che li possa condurre all'esercizio di un governo buono e giusto, di avere sempre presente la propria fallibilità, e quindi di essere sempre

disposti a ricevere consigli da chiunque, a discutere volonterosi e leali quei punti dai quali gli individui governati si sentono sinceramente offesi. Quando sembra che non manchino delle ragioni a favore del popolo, la stessa amministrazione sociale è obbligata dal dovere morale a cercare soluzioni pacifiche ad ogni questione, e anche celermente, mediante degli arbitri di provata integrità e di comune fiducia: e non deve aver luogo, né dall'una né dall'altra delle due parti, alcun atto di violenza.

Da queste riflessioni si deduce quanto sarebbe auspicabile che nei trattati di etica si riservasse un capitolo specifico ai doveri morali sui quali poggia la società; questi, diffondendo benevolenza e fiducia fra tutte le membra del corpo sociale, formano la più salda garanzia della sua conservazione e della sua prosperità.

Capitolo XIII
La società invisibile e la società visibile

Continuiamo ad addentrarci ancor più nella natura della società in generale.

Come l'uomo ha una parte interna e invisibile e una esterna e visibile, così due sono le parti di ogni società umana: l'invisibile e la visibile, l'interna e l'esterna.

A queste due parti della società umana corrispondono due specie di vincoli che le uniscono: vincoli interni e invisibili, che formano insieme quella che il filosofo tedesco Gottfried Wilhelm von Leibniz chiamava la repubblica delle anime; e vincoli esterni e visibili, che formano la società esterna che vediamo ancora oggi.

È necessario cercare la relazione e il collegamento che passa tra la *società invisibile* e la *società visibile,* che sono come l'anima e il corpo della società umana.

Al fine di rilevare quanto detto, poniamo la nostra attenzione sul princìpio elementare della società, cioè sull'individuo umano, e sull'unione e corrispondenza che passa tra lo spirito e il corpo che lo formano.

Tutta la parte esteriore dell'uomo, cioè il corpo animale, ha un doppio rapporto con la parte interiore, cioè con lo spirito: *1.* ha un *rapporto attivo,* che consiste nel poter manifestare le impressioni e i cambiamenti della parte interna dell'anima attraverso segni esterni; *2.* ha un *rapporto passivo,* che consiste nell'essere adatta a ricevere le impressioni delle cose esterne dei corpi e trasmetterle alla parte interna.

Questo tipo di doppio rapporto è anche quello che si può trovare tra la società esterna e quella interna.

La società esterna deve essere contemporaneamente la rappresentazione di una interna e quella che riporta a quest'ultima quanto avviene al di fuori.

Fermiamoci un poco a considerare i due rapporti che passano fra le due società, visibile e invisibile: prima vediamo il rapporto attivo, poi quello passivo.

Il *rapporto attivo,* quello per cui l'esterno della società diventa una rappresentazione vera e fedele delle disposizioni interne delle anime, deve avverarsi come una qualità necessaria alla perfezione della società umana.

In più si può dire che esso ne sia la *legge costituente*.

Veramente se la società fosse soltanto esterna, non sarebbe differente da una unione di automi senz'anima; e se quella esterna rappresentasse falsamente quella interna, non ci sarebbe che una società apparente: sarebbe un fatto senza diritto, che è sempre nullo per se stesso. Si osservi che gli uomini vivono in società solo perché suppongono che l'esterno corrisponda all'interno di quelli con cui convivono e con cui sono associati. Quelli che, ingannando e mentendo, pensano di fare la propria fortuna, se ne illudono perché sanno troppo bene che su quella legge di verità si fonda la società. Infatti, se fosse diversamente, non sarebbe possibile con un atto esterno ingannare gli altri, poiché questo non sarebbe creduto una manifestazione del vero; perciò "è impossibile immaginare una società esterna, senza che i suoi membri ritengano che tutto quello che è esterno, di sua natura, ha una reale disposizione a manifestare l'interno". Benché dunque nella società possa esistere un grado maggiore o minore di diffidenza reciproca, questa non

potrebbe crescere oltre un certo livello, senza che la società andasse verso la distruzione, rendendosi impossibile.

Riconosciamo dunque che la legge costituente della società tra gli uomini è la seguente: "la società esterna deve essere una rappresentazione della loro società interna".

La conseguenza di ciò è che "la società esterna è tanto meglio costituita, quanto più i vincoli esterni degli uomini sono sinceri e rispondono con più fedeltà ad altrettanti vincoli o ad altrettanti sentimenti dei loro animi"; al contrario, "se all'esterno e al materiale della società non corrisponde qualcosa di interno e spirituale, quanto appare all'esterno è una finzione che non può durare, poiché è cosa contraria alla natura che quello che è finto duri: è un'ombra vana senza corpo, un leggera tela dipinta senza consistenza e solidità, perché priva di verità"[83].

---

[83] I *vincoli interni* della società sono: 1) i *diritti*, 2) gli *affetti sociali*. I primi sono ideali, i secondi reali. I vincoli esterni della società sono 1) le *leggi* esterne e tutti gli atti esterni che passano fra il governo e i governati, 2) le *consuetudini* della vita. I primi rispondono ai *diritti* e influiscono principalmente nell'ordine delle cose intellettuali, i secondi rispondono agli *affetti*, e rifluiscono principalmente nell'ordine delle cose reali. Certe società civili sono fornite assai meno di altre di *vincoli esterni*. Tali sono le federazioni di più stati, che costituiscono una nazione composta di più nazioni, dove il governo federale ha un'azione limitata a certi oggetti generali, e le persone appartenenti a più stati non hanno consuetudini fra loro. Perciò opportunamente l'autore dell'opera *De la démocratie en Amérique* (tom. I, cap. VIII, p. 281) dice del governo degli Stati-Uniti: «L'union est une nation idéale qui n'existe, pour ainsi dire, que dans les esprits, et dont l'intelligence seule découvre l'étendue et les bornes» [A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, in ID., *Œuvres, papiers et correspondances*, Gallimard, Paris 1951, vol. I, p. 168]. Come diremo nel capitolo che segue, la *società esteriore* forma, o mantiene talora, l'*interiore*. Viceversa, dove manca la consuetudine della vita e la forza del governo, lì anche la società interna viene meno. Esempio: fino a quando i cittadini romani potevano essere compresi dentro le mura di Roma, la convivenza e la consuetudine che avevano insieme dava loro una unità di società interiore. Quando la cittadinanza romana fu estesa a tutti i popoli sottomessi, la città (*civitas*) divenne una cosa ideale, voglio dire una cosa abbracciata dalla mente e dalla legge, ma non dalle mura esterne. Montesquieu fa le seguenti riflessioni sopra questa estensione di cittadinanza: «Essendo i popoli d'Italia divenuti suoi concittadini, ogni città vi portò il proprio genio, i propri interessi particolari e la propria dipendenza da qualche grande protettore. La città straziata non formò più un tutto; e come l'essere cittadino

Capitolo XIV
Continuazione
omesso

di lei era divenuto una specie di finzione, non avendosi né gli stessi magistrati né le stesse mura né gli stessi déi né gli stessi templi né gli stessi sepolcri, così non si guardò più Roma con gli stessi occhi, non si ebbe più lo stesso amore per la patria, e non vi furono più sentimenti romani». (Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence, cap. IX).

LIBRO SECONDO

FINE DELLA SOCIETÀ
Introduzione
omessa

CAPITOLO I
Il fine della società deve essere un bene vero e umano

Se la società fosse soltanto un'aggregazione di corpi, sarebbe necessario cercare il fine della società in qualche bene relativo a questi.

Ma l'unione di soli corpi non forma la società; poiché è necessaria l'unione di anime intelligenti, è chiaro che in queste piuttosto che in quelle si deve cercare il fine sociale.

Abbiamo già visto che la parte corporea ed esteriore della società si deve considerare come il mezzo per perfezionare la parte interiore e spirituale, in cui esiste propriamente l'uomo e dove risiede la sua gioia e la sua perfezione; in questa parte interiore, dunque, deve consistere anche il fine ultimo di ogni società.

Partiamo da verità certe e comuni, in modo che le conseguenze che ne deduciamo derivino da princìpi evidenti e ammessi dal comune buon senso degli uomini.

Quello che sembra non possa essere messo in dubbio è che l'uomo fa le cose esclusivamente per il bene, e anche quando si volge al male, il suo errore nasce dall'illusione di compiere un bene, confondendolo con un male. Da qui è chiaro che anche la società non può essere formata dagli uomini se non con lo scopo di conseguire, a forze unite, un qualche bene; il contrario sarebbe assurdo: non ha senso dire che gli uomini si associano per ottenere ciò che ritengono un male, e non per un bene.

Allo stesso modo è evidente che se l'uomo si inganna sul bene di cui va in cerca, e invece di trovare un bene reale, trova un vero male, la sua azione è perduta per lui, non ha alcun valore, anzi ne ha uno negativo. Applichiamo lo stesso concetto alla società: se questa non conduce gli uomini al bene vero e reale, e, ingannandoli sotto l'apparenza di un bene, li spinge facendo loro acquisire ciò che è veramente un male, la stessa società si rende loro inutile e dannosa: tradisce il suo fine naturale e necessario, non ha più alcun valore, o solamente uno negativo.

Infine, un altro princìpio che non ha bisogno di dimostrazione e non è meno importante dei precedenti per la scienza sociale, è che il vero bene a cui deve tendere una società di uomini, deve essere il *bene umano,* quello che è definitivamente bene per la *natura umana,* quello che è rispondente a tutte le esigenze di questa natura, in modo che essa lo approvi interamente e lo desideri.

Se ci fosse qualcosa di gradito all'una o all'altra delle facoltà minori dell'uomo, ma fosse allo stesso tempo rifiutata dalla natura umana nel suo complesso, quella cosa non si potrebbe dire bene umano, bene della natura umana; piuttosto dovrebbe essere posto tra i mali, per il giudizio della natura che, tutta intera, la rigetta.

Per non ingannarsi dunque nello stabilire il vero bene, non bisogna considerare solamente il rapporto che ha qualche oggetto con una qualsiasi facoltà umana, e neppure lasciarsi condizionare da un'opinione, ma è necessario raccogliere il pieno consenso della natura umana tutta intera. È specialmente a questo proposito che ha senso la sentenza di Cicerone che «il capriccio dell'opinione è sventato dal tempo, e il giudizio della natura è confermato»[84].

Da qui il princìpio semplice, ma che pure deve essere il primo in ogni buona dottrina, è questo: "ogni società, di qual-

---

[84] «*Opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat*»; *De natura deorum libri tres*, lib. II, cap. II, § 5 [in M. T. CICERONIS *Scripta*, cit., parte IV, vol. II, p. 82].

siasi forma e natura, deve avere il fine ultimo di tendere al vero bene umano"; questo è richiesto dall'*essenza* della società; senza di ciò mancherebbe il *fine essenziale* di qualsiasi associazione, che la renderebbe nulla di diritto e di fatto.

CAPITOLO II
Il bene umano

Fu detto a ragione che «la più grande sapienza si riduce a distinguere i beni e i mali»[85].

I princìpi che abbiamo stabilito nel precedente capitolo rimandano tutti a questa sapienza perché li si possa applicare correttamente.

È vero che le difficoltà incontrate in tale applicazione dipendono dalle passioni, che impediscono a una gran parte degli uomini di accettare con semplicità l'illuminazione immediata della loro intelligenza. Se l'animo fosse puro e non prevenuto da desideri contorti e ciechi, non sarebbe difficile per l'uomo riconoscere il suo *vero bene*, quello che è sempre desiderato dalla sua natura e che spesso è sfuggito alla sua volontà. Tuttavia, è di conforto e di aiuto alla retta natura, contro la seduzione e contro la volontà corrotta dalle passioni, una dottrina chiara e specifica sui beni e mali umani. Altrimenti dovremmo disperare della salvezza del genere umano.

È necessario dunque considerare, come primo tratto della costituzione naturale della società, che "la società tenda al vero bene umano".

Ma che cos'è il vero bene umano, scopo essenziale di ogni società? Ecco cosa vorremmo chiarire in questo capitolo.

L'uomo è un soggetto fornito di varie potenze, e ad ogni specie di potenza corrisponde una specie di bene.

---

[85] L. ANNEO SENECA, *Lettere a Lucilio*, ep. LXXI, [Bologna 1953, vol. II, p. 82]: «*Hanc summam dixit (Socrates) esse sapientiam, bona malaque distinguere*».

Ma l'antropologia dimostra che queste potenze hanno un ordine fra loro e, allo stesso modo, hanno un ordine fra loro i vari beni propri delle diverse potenze. Quest'ordine è fondato sulla natura, pertanto essa non è soddisfatta se quest'ordine dei beni non viene conservato[86].

Una cosa è dunque il desiderio totale della natura umana, un'altra è il desiderio delle sue singole potenze. Ciascuna di queste tende specificamente alla specie di bene che le è propria; ma la natura umana nel suo complesso tende all'ordine intero dei beni e non si appaga se, in qualsiasi modo, quest'ordine venga violato.

Ora qual è l'ordine delle potenze? Quale quello dei beni che ad esse corrispondono?

L'antropologia di nuovo dimostra che tutte le potenze dell'uomo e gli appetiti che le accompagnano, si riducono alla fine in due classi, cioè in potenze soggettive e potenze oggettive, in appetito di beni soggettivi e in appetito di beni oggettivi[87].

Per bene soggettivo s'intende tutto ciò che ci porta piacere, e riguarda solo il piacere che produce a noi e non alla natura, al valore intrinseco dell'oggetto che dà piacere indipendentemente dal nostro vantaggio. È chiaro che la potenza sensoriale può godere solo di questa specie di beni.

Ma essendo noi dotati anche d'intelligenza, conosciamo pure il valore di quelle cose che non sono vantaggiose e piacevoli per noi, ma possono esserlo per altri o per se stesse. Questo valore che riconosciamo tramite la comprensione delle cose e che non viene misurato dal rapporto delle cose con noi, e neppure riflettendo sul nostro interesse personale, si chiama bene oggettivo. È secondo la natura propria della facoltà di conoscere, il giudicare così disinteressatamente le cose in quanto sono e non in quanto ci recano vantaggio; e questo è stimarle secondo la verità, non secondo la passione dell'amore di sé.

---

[86] Cfr. A. ROSMINI, *A.sm* [cit., nn. 644-649 e 890-905].

[87] *Ivi*, lib. III, sez. I, cap. IV [cit., n. 521ss].

Ora la conoscenza essenzialmente disinteressata delle cose diventa base della moralità quando si considera in relazione alla volontà[88].

Se la nostra libera volontà, sedotta dall'amore a noi stessi, tenta di ostacolare la conoscenza, al fine di falsarla, se si sforza di corrompere i giudizi naturali dell'intelligenza, è malvagia.

Se invece la volontà, ferma e non corrotta dalle lusinghe dell'amore soggettivo, appoggia col suo potere pratico la legge dell'intendimento, lasciandolo giudicare le cose secondo la verità che esso percepisce, e compiacendosi nei suoi giudizi, essa è buona.

L'uomo sente un'invincibile necessità che la sua volontà sia buona e non malvagia, che aderisca, quando non siano da respingere, ai giudizi che l'intelligenza fa genuinamente sul valore oggettivo delle cose, fosse anche con il sacrificio di tutti gli altri appetiti soggettivi.

L'intelligenza e la volontà sono dunque due potenze oggettive. Il bene oggettivo loro proprio sono tutti gli enti secondo i gradi di valore oggettivo, ossia secondo i gradi della loro essenza. La volontà che aderisce alle cose presentatele dall'intelligenza con dei gradi di soddisfazione proporzionati ai gradi della loro entità, è sottoposta a due effetti: *1.* a un piacere naturale puro e nobile, tanto maggiore quanto è più intensa la sua adesione all'entità conosciuta e quanto è maggiore la stessa entità conosciuta; *2.* a un'approvazione da parte dell'intelletto che giudica che la volontà che così opera, opera bene, conformemente alla sua natura e alla verità.

Questi due effetti si possono chiamare *piacere morale* e *approvazione morale*.

L'approvazione morale ha una natura diversa dal piacere, ma dall'approvazione scaturisce un altro piacere nuovo che si aggiunge al primo, quasi lo raddoppia e lo completa.

La natura umana desidera questo piacere e questa approvazione, e noi chiamiamo un tale desiderio, *desiderio morale*.

---

[88] Cfr. A. ROSMINI, *P.sm*, cap. VI [cit., pp. 143-147].

Questo desiderio della natura umana è assoluto e superiore a tutti gli altri desideri e appetiti.

Perciò la natura umana è soddisfatta solo a condizione che sia soddisfatto questo suo desiderio, persino quando, in caso non fosse possibile diversamente, fosse necessario il sacrificio di tutti i desideri e appetiti delle altre potenze.

Dunque l'ordine delle potenze e l'*ordine dei beni* che corrispondono alle varie potenze, ordine a cui tende essenzialmente la natura umana, si riduce a far sì che le potenze oggettive prevalgano su quelle soggettive e che il bene oggettivo prevalga su quello soggettivo, che i giudizi dell'intelletto siano retti e che la volontà ami i giudizi retti, e che non diriga il suo operato secondo una regola diversa da questi; in una parola, l'ordine dei beni umani vuole che si metta al primo posto la verità dell'intelletto e la virtù della volontà, che ogni altro bene ceda il posto al bene della virtù se non può essere mantenuto insieme ad essa. Ora possiamo conoscere e definire cosa sia il *bene umano*.

Da ciò che abbiamo detto si coglie che "il vero bene umano non è altro se non la virtù morale e l'insieme di tutti i beni che possono stare con la virtù". Conviene, inoltre, concludere che "ogni volta che un bene di qualsiasi specie non può stare insieme alla virtù, cessa di essere bene umano, perché nulla è bene umano di ciò che esclude la virtù".

Se poi analizziamo la *virtù,* secondo la descrizione data, troviamo che nel suo primo generarsi si manifestano tre elementi che nascono insieme ad essa.

La volontà buona per prima cosa sente l'autorità del vero che le chiede *adesione*, ed essa le si arrende.

Poi riceve *piacere* da questa sua adesione.

In terzo luogo, sente che anche questa sua adesione è degna di *approvazione*, e viene veramente approvata dall'intelletto.

Dunque, gli elementi che si trovano in ogni atto virtuoso della volontà sono: *1*. adesione volontaria agli enti secondo l'autorità del vero, *2*. piacere dell'adesione, *3*. approvazione.

È il primo di questi tre elementi che costituisce propriamente la *virtù* nella sua essenza.

Gli altri due sono elementi *eudemonologici,* cioè due elementi di felicità che si aggiungono necessariamente alla virtù.

Pertanto, proprio nell'origine della virtù si trova un intimo nesso che lega virtù e *felicità*[89].

Inoltre, nell'atto virtuoso si vedono contemporaneamente i fondamenti della felicità umana. Si vede cioè che la felicità risulta da due elementi: dal *piacere* e dall'*approvazione*.

Certo non è sufficiente il piacere per far felice una persona, perché, per quanto grande sia, non potrà mai appagarla pienamente se dal giudizio della sua ragione venisse disapprovata e biasimata come malvagia. Al contrario se l'uomo prova gioia e allo stesso tempo la sua ragione approva la sua contentezza, allora la natura umana trova in quel piacere vera pace e pieno appagamento.

Quest'approvazione non può mai mancare quando il piacere è una conseguenza dello stesso atto virtuoso.

Ora, dopo aver conosciuto in che cosa consiste il *bene umano*, scopo essenziale di ogni società, dopo aver conosciuto che il bene umano "risiede nella virtù e nei suoi effetti eudemonologici e in generale in ogni bene che coesiste con la virtù", possiamo ricavarne le seguenti conseguenze:

1) Nessuna società è legittima se ha un fine contrario alla virtù, poiché questo scopo lotta contro l'essenza della società.

2) Nessuna legge sociale ha alcun valore se o in quanto impedisce ai soci di giungere ad acquistare la virtù, perché senza virtù non esiste bene umano, per ottenere il quale è istituita la società.

---

[89] Di questo importante nesso abbiamo ragionato a lungo nella *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al princìpio della morale*, cap. VIII, art. III, § 7 [in A. ROSMINI, *St.comp*, in *P.sm*, cit., p. 423ss.]; e nell'*A.sm* [cit., nn. 890-905].

Capitolo III
Continuazione. Il bene umano non consiste nei piaceri isolati ma nell'appagamento

Dalle tre cose dette, inoltre, si deduce che i *piaceri* di cui l'uomo può godere si devono distinguere dall'*appagamento* del suo animo. Questa è una distinzione importante per la scienza eudemonologica.

Tutte le facoltà dell'uomo, infatti, hanno i loro *piaceri speciali*, come tutte hanno il loro sviluppo e la loro perfezione; ma l'*appagamento* appartiene solo all'*intera* natura. Vi possono essere molti piaceri in un uomo, ma nel medesimo uomo non ci può essere che un solo appagamento, poiché ciascun uomo o è appagato dal suo stato o non lo è: non c'è via di mezzo.

Gli oggetti che indirettamente o direttamente causano piaceri si chiamano *beni;* così i patrimoni si chiamano beni, perché sono cose che, usate da noi, ci procurano dei piaceri o altre cose che servono, a loro volta, per procurarceli. Si noti qui che usiamo la parola "piacere" anche per indicare la soddisfazione di un qualsiasi bisogno e la cessazione di un dolore.

Trattandosi, dunque, della felicità umana, a cui tende e deve tendere ogni associazione, ci sono tre cose che devono distinguersi accuratamente: i *beni,* i *piaceri e* l'*appagamento*: sarebbe un grande errore confondere l'una con l'altra. Il vero *bene umano* non consiste né nei beni, né nei piaceri, ma nell'*appagamento*[90].

---

[90] [*Ndc.* Facendo riferimento al cap. XIV de *La ragione sommaria per cui durano nel tempo o cadono in rovina le società costituite dagli uomini* (*infra*; da qui in poi *RS*), qui Rosmini ribadisce la classificazione tra scrittori politici che si occupano delle "forze che muovono la società civile al suo fine"; forze che si riducono a tre "somme": 1. "attività dello spirito umano"; 2. "beni esterni" che possono modificarlo; 3) organizzazione della produzione, distribuzione e consumo di tali beni. Riguardo al *fine* della società, Rosmini distingue tali scrittori tra: 1. coloro che lo interpretano come il procurarne l'abbondanza; 2. coloro che lo interpretano come l'"accrescimento de' comuni *piaceri*"; 3. quanti, pur riconoscendo che il fine della società è

Qui è il caso di sottolineare che l'errore in cui si cade andando in cerca della felicità, non è di perseguire uno scopo diverso dall'*appagamento*. Anzi, tutti lo cercano, e non possono cercare altro; è la loro stessa natura che li obbliga a farlo.

Come mai gli uomini desiderano possedere *beni* in abbondanza? Perché vanno in cerca di sempre nuovi *piaceri*? Senza dubbio lo fanno perché sperano di trovare nei beni che accumulano e nei piaceri di cui godono, il loro *appagamento*. Se non lo trovano, l'errore non consiste nel non volerlo o non cercarlo: consiste unicamente nel non cercarlo dove esso sta, nello scegliere male i mezzi con i quali ottenerlo, nell'ignorare infine la natura e le vere condizioni dell'appagamento stesso che cercano.

Da questo nasce una conferma a quello che abbiamo detto: cioè che il vero bene umano, che sta nell'appagamento della natura umana, è il fine essenziale della società. L'appagamento è il fine essenziale delle società di *diritto* e di *fatto*. La società, infatti, è sempre l'opera degli individui umani che si associano, e gli individui umani non cercano infine, né possono cercare altro se non l'appagamento della loro natura, e anche se pare che vadano in cerca di altre cose oltre a queste, ne vanno in cerca perché credono che siano mezzi di appagamento; in definitiva l'intenzione, determinata dalla natura, di tutti quelli che si associano è di ottenere mediante la loro associazione ciò che li accontenti e li appaghi o che influisca ad appagarli e accontentarli.

Dobbiamo dunque concludere da queste semplici ma saldissime verità:

1) che tutte le società che non avvicinano gli uomini al vero appagamento, ma da esso li allontanano, sono in contraddizione con la volontà di tutti i soci che le formano, anche se questi le formino e promuovano per errore;

"l'appagamento dell'*animo*", non hanno idee chiare su come raggiungerlo, esemplificandoli, rispettivamente negli economisti, in Elvezio (Helvetius) e in Rousseau. La parte finale è dedicata ai difetti del "metodo scientifico" dell'economia che si interessa soltanto della "ricchezza" senza prestar troppa attenzione all'"intera società"].

2) che quando le volontà dei soci, anche se sembrassero unanimi, si riferiscono a una cosa evidentemente contraria all'appagamento umano, per errore o per sfrenate passioni, non sono volontà veramente sociali e non possono costituire alcuna legge.

Quest'ultima conseguenza è di massima importanza, perché da essa consegue che negli stati democratici nei quali regna il princìpio della sovranità popolare e la volontà del popolo è legge, a piena ragione gli uomini di stato più assennati non si ritengono obbligati a ubbidire ai momentanei capricci della moltitudine, ma li respingono, considerando vera legge solo la volontà costante e naturale del popolo legislatore, la quale è solita tendere al vero bene sociale; davvero è impossibile che il popolo voglia costantemente il proprio male[91].

Si può spiegare quanto dico, con un'autorità inconfutabile, qual è quella di Alessandro Hamilton, uno dei redattori più influenti della costituzione degli Stati Uniti d'America.

Il pensiero di quell'uomo celebre sul nostro argomento si legge nel *Federalista*, giornale pubblicato in America da tre grandi uomini[92], quando il progetto della Costituzione federale degli Stati Uniti stava ancora davanti al popolo; per il valore dell'opera, ne voglio riportare un brano, anche se alquanto lungo, perché utilissimo a chiarire la materia che stiamo trattando.

> Io so – scrive in questo giornale Hamilton – che ci sono alcuni secondo i quali il potere esecutivo dovrebbe piegarsi servilmente ai desideri del popolo o della legislatura. Ma mi sembra che costoro abbiano delle nozioni

[91] Se ben si riflette su questa condotta degli uomini più eminenti in virtù e in senno negli stati democratici, chiaramente si vede come è del tutto contrario alla natura delle cose il considerare gli uomini uguali politicamente; avviene sempre, in qualunque forma di governo, e non può accadere diversamente, che ci siano degli individui che, di diritto e di fatto, modifichino i voleri delle maggioranze popolari.

[92] John Jay, Alexander Hamilton, James Madison [*Ndc.* Sotto il titolo di *The Federalist*, i tre autori pubblicarono 85 Saggi diretti a illustrare i princìpi della Costituzione statunitense; ed. J. and A. McLean, New York 1788].

piuttosto grossolane sull'oggetto di ogni governo, come pure sui veri mezzi per produrre la pubblica prosperità. Nella struttura di una costituzione repubblicana risulta che le opinioni del popolo, quando sono ragionate e mature – si noti bene la condizione che Hamilton pone all'autorità della volontà popolare –, dirigano la condotta di quelli ai quali sono affidati i suoi affari. Ma i princìpi repubblicani non esigono che l'uomo si lasci trasportare da ogni minimo vento delle passioni popolari, o si affanni a ubbidire a tutti i momentanei impulsi che può ricevere la massa dall'azione maliziosa di uomini che adulano i suoi pregiudizi per tradire i suoi interessi. Il popolo non vuole per lo più che giungere al bene pubblico, questo è vero, ma spesso si inganna nel cercarlo. Se uno andasse a dire al popolo che giudica sempre correttamente circa i mezzi da usare per la prosperità nazionale, il suo buon senso gli farebbe disprezzare tali adulazioni, perché per esperienza sa troppo bene che talvolta si è sbagliato; e ciò di cui deve meravigliarsi è di non sbagliare più spesso, perseguitato com'è di continuo dalle astuzie dei parassiti e dei delatori, attorniato dai tranelli che continuamente gli tendono tante persone avide prive di altri appigli, illuso ogni giorno dalle frodi di quelli che hanno la sua confidenza non meritandola o che cercano di carpirla, piuttosto che di rendersene degni.

Quando i veri interessi del popolo sono contrari ai suoi desideri, il dovere di tutti coloro che il popolo ha posto come guardiani dei suoi interessi è quello di combattere l'errore di cui il popolo stesso è momentaneamente vittima, per dargli il tempo di riprendersi e di considerare le cose a sangue freddo. È accaduto più di una volta che un popolo, salvato in questo modo dalle fatali conseguenze dei suoi errori, abbia innalzato monumenti per riconoscenza agli uomini che avevano avuto il grande coraggio di rischiare di dispiacergli per servirlo[93].

[93] [*The Federalist*] Saggio n. 71.

Queste dottrine molto giuste dipendono tutte dal princìpio da noi stabilito che la volontà di una società o dei soci che la compongono non è vera, ma solo apparente, ogni volta che non tenda al bene sociale e, per dirlo più in generale, al vero bene umano, al vero umano appagamento.

Capitolo IV
Continuazione. Due elementi dell'appagamento, l'uno necessario e l'altro volontario

Una delle più importanti questioni proposte dai moralisti dell'antichità, è quella del potere della *volontà* sulla felicità umana.

Viene risolta con delle risposte opposte dalle due scuole contrarie degli Epicurei e degli Stoici.

Gli Epicurei negavano alla volontà ogni potere sul produrre la felicità, o per meglio dire trascuravano del tutto di osservare l'influenza che la volontà esercita sul rendere l'uomo felice.

Gli Stoici, al contrario, davano alla volontà tutto il potere di rendere l'uomo felice.

La ragione di questa differenza sta nel fatto che gli Epicurei facevano consistere ogni bene nel *piacere*; e il piacere, almeno quello fisico da cui prendevano la nozione generale di piacere, è prodotto nell'uomo necessariamente secondo leggi animali, e non per opera della volontà. Gli Stoici, invece, si erano accorti che la felicità non si poteva mai porre in singoli piaceri, anche se molti, ma nella contentezza generale, nell'*appagamento*, che viene prodotto chiaramente da un giudizio della volontà.

Per cui non si può negare agli Stoici di aver compreso e stabilito due grandi e preziose verità: la prima che la felicità umana consiste nell'appagamento e non nei piaceri (poiché è evidente che se l'uomo, pur circondato dai piaceri, dichiara se stesso misero, non potrà mai essere ritenuto da nessuno in possesso della felicità); la seconda, che l'appagamento esige

sempre, come condizione, un atto della volontà, con il quale l'uomo si riconosca appagato e felice.

Fino qui si deve concordare con la dottrina stoica.

Gli uomini dediti ai piaceri dei sensi sono soliti deridere questa filosofia, perché non possono concepire altro se non che sia il piacere a rendere l'uomo felice. Ma questi stessi uomini che si abbandonano ai piaceri, se vogliono porre attenzione a quello che accade in se stessi, possono accorgersi che la teoria stoica è la teoria della natura umana, a cui fanno riferimento gli uomini di tutti i sistemi e di tutti i costumi. In verità, quando gli Epicurei sostengono che la felicità consiste nei piaceri, non esprimono forse un giudizio? Dichiarano con questo, vero o falso che sia, che si trovano contenti nell'uso dei godimenti materiali. Se si giudicano e si dichiarano sinceramente tali, anche lo stoico concorderà con loro. Ma se al contrario non si giudicassero tali, anzi se giudicassero di sé tutto l'opposto, come sovente accade? In tal caso essi, con il loro stesso giudizio, concordano di nuovo con gli Stoici. È dunque sempre vero che è necessario un *giudizio* con cui l'uomo dice e attesta di essere felice, perché egli sia tale; e questa è appunto la dottrina dell'appagamento stoico. È strano che gli Epicurei, finché ragionano in teoria, sostengono con acredine che tutta la felicità consista nei piaceri, ma poi, se li osserviamo nella loro vita privata, che è una catena quasi ininterrotta di piaceri, noi li troviamo immersi in una tristezza profonda, espressa con gemiti e lamenti; nessun mortale, dicono, è più sventurato di loro; e l'esperienza ci mostra che tali uomini dimostrano e sentono veramente una malaugurata tendenza all'odio della vita, al suicidio. Potrei anche portare degli esempi di parecchie di queste vittime dei piaceri sensuali se ce ne fosse bisogno e non credessi invece che ognuno nel corso della sua vita abbia visto casi simili, o li abbia letti sui giornali e nelle statistiche.

È chiaro dunque che l'eccesso dei piaceri inganni gli uomini sensuali. Quando parlano della teoria filosofica, considerano il piacere solo e puro, e allora lo trovano un'ottima cosa; costretti a scendere dalla teoria nella pratica, l'esperienza dimostra loro che il piacere materiale dipende dalle condizioni della costitu-

zione fisica, non è illimitato né continuo né permanente, e per di più, per sua natura, il piacere occupa ed esercita una delle più fragili e meno importanti potenze dell'uomo, lasciando tutte le altre affamate e insoddisfatte; così l'uomo è costretto poi a dichiararsi vuoto e misero; da qui il continuo sgomento, le angosce opprimenti e gli incessanti lamenti degli Epicurei.

Questa è, dunque, la parte vera della dottrina stoica, tratta fedelmente dall'osservazione della natura[94]: quale ne è poi l'esagerazione?

L'esagerazione consiste nel pretendere che l'appagamento dipenda *unicamente* dalla volontà e che questa possa sempre pronunciare il giudizio con il quale l'uomo si dice e si rende appagato e felice. Gli Stoici sostengono che l'uomo, in qualsiasi stato si trovi, può con un atto della sua volontà dichiararsi contento e felice. In questa energia della libera volontà che si solleva al di sopra di tutti i casi accidentali ai quali l'uomo è sottomesso con le sue cose esteriori e il suo corpo, energia che mantiene immutabile il giudizio per cui l'uomo si ritiene felice, gli Stoici fanno consistere insieme sia la virtù umana sia la felicità umana.

Ma c'è qui una contraddizione intrinseca, perché se l'uomo deve giudicare che sta bene, deve per forza avere una materia su cui formare il proprio giudizio, che non può essere altro che uno *stato realmente soddisfacente* che dia fondamento al suo stesso giudizio. Altrimenti il giudizio non ha basi, sarebbe una constatazione falsa.

La critica della felicità stoica si estende anche alla virtù stoica. Se la dottrina della Stoa sembra contraddire se stessa, perché fa consistere a volte la *felicità* dell'uomo in un giudizio falso pronunciato dalla libera volontà, molto più apertamente

[94] Anche la *lingua* depone a favore del sistema stoico. La questione posta così, "se la felicità consista nel piacere", suppone che fra *piacere* e *felicità* vi sia qualche divario: con essa viene da domandarsi "se il piacere produce la felicità dell'uomo". Si considera dunque il *piacere* come causa, e la *felicità* come effetto. Chi non vede, al contrario, che *felicità* diventa quasi un sinonimo di *appagamento*, ossia di piena contentezza, senza la quale non avrebbero senso quelle parole?

si contraddice quando nello stesso falso giudizio fa consistere la *virtù*.

Questi, peraltro, è bene dirlo, sono gli estremi sforzi della ragione umana che indaga sulla felicità e sulla virtù, come abbiamo già dimostrato altrove[95]: alla ragione mancava un elemento essenziale, perciò, alla fine dei suoi calcoli, riusciva solo a ottenere un risultato sbagliato.

Concludiamo, dunque, che l'*appagamento* della natura umana risulta da due elementi: *1.* da un bene reale indipendente dalla libera volontà dell'uomo, *2.* da un atto della libera volontà con il quale l'uomo si dichiara appagato del bene che possiede.

Capitolo V
Distinzione del fine ultimo e del fine prossimo delle società

Riassumendo quanto detto, è evidente che gli uomini si riuniscono in società per procurarsi un bene. Nessuna società può avere altro che il bene per suo fine. Se gli uomini si ingannassero e prendessero per bene ciò che è male, la loro volontà non sarebbe una volontà sociale, né sarebbe una vera volontà della *natura umana,* ma la volontà illusa della *persona umana* che è in contraddizione con la volontà dell'umana natura[96]. Deve quindi essere un bene *vero* il fine di ogni società non un'illusione di bene che non è bene. Deve anche essere un vero bene per gli uomini che si associano. Lo scopo vero e ultimo di ogni società è, per la sua stessa natura, il *vero bene umano* al quale tende da se stessa l'umanità e vi tende anche la persona umana tutte le volte che non sia allucinata o si sia resa volontariamente cieca e incapace di giudicare del reale e vero oggetto dei propri desideri. Abbiamo anche cercato in cosa consista in generale il

---

[95] Cfr. A. Rosmini, *St.comp*, cap. VIII, art. III, § 7 [cit., pp. 423ss].

[96] [*Ndc.* Nota del Rosmini sull'importanza della distinzione tra *persona umana* e *natura umana* per comprendere i segreti dell'umanità nella quale si rinvia a A. Rosmini, *A.sm,* lib. IV [nn. 890-905].

vero bene umano che deve formare il continuo scopo di ogni associazione, e abbiamo dimostrato che non può consistere nei piaceri momentanei, ma in un *appagamento* costante dell'animo. Infine, analizzato questo appagamento, lo abbiamo trovato formato da due elementi: di un *bene reale* che non dipende dalla libertà dell'uomo, e di un *giudizio libero* della volontà umana.

Tale è la dottrina del *fine comune* a tutte le società.

Ma dopo questo, è pure evidente che se tutte le società hanno un fine comune e necessario, ciascuna deve avere anche un suo *fine proprio* che la distingua dalle altre. In verità se tutti gli individui che si uniscono in società cercano in fin dei conti il proprio *appagamento*, tuttavia utilizzano mezzi diversi per ottenerlo. Ora sono appunto questi mezzi che distinguono le diverse società fra loro e che costituiscono il fine proprio di ciascuna.

Nella dottrina stoica, nella quale l'appagamento dipende solo dal giudizio libero della volontà umana, le diverse società che gli uomini formano non hanno alcuna ragione di esistere, appunto perché tutto l'appagamento dell'uomo dipende solo dall'individuo privo di ogni associazione e di ogni circostanza esterna.

Ma nella nostra dottrina, secondo la quale l'appagamento umano dipende in parte dall'efficacia della volontà e in parte da qualcosa di reale e necessario, si comprende la ragione di una associazione che tende a procurarsi il bene reale che l'animo desidera e che gli è necessario per potersi dire veramente appagato.

È vero che l'opinione ha una grandissima parte nel determinare il bene reale che influisce a rendere l'uomo soddisfatto e contento. Questa parte è appunto l'argomento di cui si servirono gli Stoici per sostenere che tutti i beni esterni sono effetti di opinione, sono puramente fittizi, cioè beni fatti tali unicamente dal giudizio libero che l'uomo pronuncia su di essi, con il quale produce a se stesso l'opinione che determinate cose siano beni e le altre non lo siano, o siano mali.

Siamo d'accordo di nuovo che una tale dottrina, sebbene esagerata, contenga osservazioni profonde: i filosofi stoici intravidero la distinzione che solo il Cristianesimo mise nella sua piena luce: quella tra il *bene assoluto* e i *beni relativi*; essi si accorsero che in tutte le cose esteriori e materiali non c'era niente di assoluto, che tutto era relativo, e che perciò ogni cosa rimaneva in balia dell'opinione umana, la quale rendeva ora beni ora mali ciò che ella voleva a suo capriccio[97]. Ma quello che gli Stoici non conobbero, quello che solo il Cristianesimo fece conoscere agli uomini, è l'esistenza, oltre i beni sensibili, di un bene reale e assoluto sul quale l'opinione non ha alcun potere, perché realissimo, privo di ogni male e immutabile.

Questa verità sublime del Cristianesimo sembra a prima vista lasciar spazio alla seguente obiezione: "Se la teoria stoica si mostra asociale perché non riconosce alcun bene reale se non quello costituito dal giudizio individuale con cui l'uomo giudica liberamente se stesso felice, per cui ogni associazione rimane priva di ragione e di scopo, la teoria cristiana non dà ragione che a una sola associazione, cioè quella che ha per fine il bene assoluto, che è l'unico non formato dal libero giudizio della volontà, dall'opinione".

L'accusa sembra vera, ma cade appena si conosce pienamente la teoria cristiana.

Il *bene assoluto* che il Cristianesimo indica agli uomini, appaga al più alto livello, per se stesso, tutti i desideri della *persona* e della *natura umana*. Ma questo sommo bene non impedisce che vi siano poi dei beni minori realmente confacenti alla natura umana. Il Cristianesimo non nega che questi siano *beni* e *piaceri*, nega soltanto che in essi consista necessariamente l'*appagamento*. Se ai beni e ai piaceri non disordinati, ma adeguati alle esigenze naturali dell'uomo, si aggiunge il giudizio libero e spontaneo con cui l'uomo dichiara se stesso appagato, è certo che ne nasce uno stato di contentezza. Gli stati

[97] Ci riserviamo, nel libro seguente, di ricercare "in qual maniera l'opinione eserciti sulle cose questa sua singolare potenza". La questione è importante per la psicologia non meno che per la morale e la politica.

di contentezza possono variare in forma e pregio, ma è certo che ognuno di tali stati, fondati nella dovizia di beni naturali privi di disordine, è infinitamente lontano dall'appagamento che produce il sommo bene, nel cui possesso il Cristianesimo pone la piena beatitudine. Rimane solo da cercare "quando e a quali condizioni il giudizio con cui l'uomo si dichiara appagato, può essere vero, spontaneo, non menzognero e forzato". Si risponde che un tale giudizio può esistere solo a condizione che l'uomo sia consapevole della propria innocenza. Al contrario, se l'uomo prova il rimorso della colpa, potrà dire con le labbra e cercare di persuadere se stesso di essere felice, ma dirà una menzogna, mentirà agli altri con la lingua, mentirà a se stesso con il proprio cuore. Ecco la condizione che la dottrina cristiana, non meno che la filosofia, pone a quell'appagamento. I beni dunque che sono adeguati alla natura umana, se privi di ogni disordine, possono costituire la materia dei *naturali appagamenti*, a condizione che nell'animo non vi sia il rimorso di alcuna colpa che impedisce ogni vera contentezza. Nella teoria cristiana, quindi, si fa spazio a tutte le società oneste, poiché si riconoscono per reali alcuni beni limitati diversi dall'assoluto, anche se si nega che loro, da soli, abbiano il potere di produrre l'appagamento dell'uomo.

Ritornando a quanto detto, l'appagamento è il fine comune di tutte le società, richiesto dalla natura generale dell'associazione; e i beni particolari che devono formare la materia dell'appagamento, costituiscono lo scopo delle singole società.

Il fine comune a tutte le società può anche chiamarsi *fine remoto*; il fine proprio, invece, può chiamarsi *fine prossimo* della società.

Concludendo: ogni società ha necessariamente due fini; uno remoto, comune a tutte le associazioni umane, ed è il vero bene umano, l'appagamento dell'animo; l'altro prossimo, proprio della società particolare, costituito da quei beni e piaceri che danno materia al giudizio interiore e spontaneo che produce e attua l'appagamento umano.

Capitolo VI
Continuazione. Il fine remoto è interno; il fine prossimo può essere in parte esterno

Se prendiamo in considerazione le qualità psicologiche del *fine remoto* e del *fine prossimo* delle società potremo fare le seguenti osservazioni.

Il *fine remoto,* consistendo nell'appagamento dell'animo, è sempre individuale: è chiaro che ha la sua sede in ciascun individuo che compone la società. È la conseguenza di ciò che abbiamo osservato: che gli individui sono necessariamente il fine delle società, e che queste sono solo dei metodi ossia dei sistemi, dei mezzi che tendono ad accrescere la felicità individuale.

Inoltre, il fine remoto è una cosa *invisibile*, non esce dall'animo di chi lo gode ed è del tutto soggettivo.

Il *fine prossimo*, abbiamo detto, si compone di piaceri e beni.

In quanto si compone di *piaceri*, possiamo dire, come per il fine remoto, che è individuale e invisibile, cioè racchiuso nel soggetto che gode i piaceri.

In quanto composto di beni, questi possono essere *esterni*: il fine prossimo, dunque, avendo per sua materia i beni esterni e materiali, è anch'esso esterno, e appartiene a quella che abbiamo chiamato società *visibile* ed *esteriore*.

Capitolo VII
Criterio politico ricavato dalla relazione tra i due fini della società

Tra i due fini che si distinguono in ogni società, qual è il princìpale: il remoto o il prossimo? Quale dei due deve servire all'altro? Il fine remoto servirà al prossimo o viceversa?

Quanto abbiamo detto rende facile rispondere a queste domande.

Il vero bene umano, il fine essenziale e comune di qualsiasi associazione, è sempre l'appagamento dell'animo: questo è il vero fine. Il fine prossimo della società, dunque, come pure la stessa società, non è che un *mezzo* per ottenere il *fine remoto*: non dovrà mai sacrificarsi il fine remoto della società al suo fine prossimo, ma al contrario si deve subordinare il fine prossimo al remoto; poiché il fine prossimo ha tanto valore quanto ne trae dal servire e dal recar vantaggio al fine remoto, ultimo e assoluto fine sociale.

Qui c'è un semplice, ma importantissimo criterio politico, ricavato dal fine della società[98], che recita così: "è necessario ordinare il *fine prossimo* della società, che consiste nell'acquisto dei beni e piaceri particolari, al *fine remoto,* che consiste nell'appagamento dell'animo dei soci, e non dare mai al primo un valore incondizionato, ma relativo al secondo".

Capitolo VIII
Errore di chi tende a materializzare la società

omesso

Capitolo IX
Il fine prossimo determinato e il fine prossimo indeterminato

omesso

Capitolo X
I doveri del governo sociale

omesso

[98] Un altro criterio politico è quello della sostanza e dell'accidente, che abbiamo esposto nel libro *RS* [*infra*].

Capitolo XI
I diritti dell'uomo

Il governo sociale non ha alcun potere legittimo di impedire agli individui componenti la società il conseguimento del vero bene umano come l'abbiamo descritto e analizzato. Ne consegue che gli uomini, associandosi, non alienano né mai hanno alienato né possono alienare il loro diritto di tendere a tal fine, e che sarebbe del tutto assurdo pensare che essi abbiano messo in balìa di un governo qualsiasi la propria perfezione e la propria felicità. Poiché è moralmente e fisicamente impossibile che l'uomo rinunci al suo appagamento finale; e cesserebbe ogni ragione di sottomettersi a un governo quando questo non avesse per suo unico compito quello di difendere il diritto naturale di ciascuno alla propria felicità, e di agevolargliene i mezzi.

Il diritto, poi, che ciascun uomo possiede, al proprio appagamento morale e alla propria felicità, è per natura inalienabile, come abbiamo già dimostrato[99]. La nostra analisi ci chiarisce pure che quello non è solo *il primo dei diritti,* ma è anche *il più generale dei doveri*; poiché il bene che ne forma l'oggetto è il risultato dei due elementi della virtù e delle appendici eudemonologiche della virtù.

Ora chi può rinunciare al suo dovere? chi può dispensarsi dal praticare la virtù? Quindi il diritto che ha l'uomo al vero bene, non è altro che "il diritto che ha di compiere i propri doveri morali"; alla loro esecuzione conseguono le appendici eudemonologiche che abbiamo accennato: un tale diritto è chiaramente inalienabile.

Abbiamo anche detto che è anche il *supremo* tra tutti i diritti e il più generale. La dimostrazione si può esporre così. Il concetto di diritto a una cosa, o su una cosa, nasce in noi a condizione che facciamo qualche stima della cosa, perché non accadrà mai che gli uomini si costituiscano dei diritti relativamente a cose che non sono bene e che per opinione e per

[99] *Infra*, cap. II.

realtà non godono di alcuna stima. Ora tutto il valore che gli uomini danno alle cose, per vero o falso giudizio, viene sicuramente dall'opinione che quelle cose influiscano a renderli più o meno appagati e felici. In ultima analisi, il *formale* di ogni diritto speciale si riduce infine al diritto che ogni uomo è consapevole di avere al proprio appagamento e alla propria felicità; perciò questo è il diritto più generale di tutti gli altri, quello che contiene virtualmente in sé e produce da sé tutti gli altri.

Capitolo XII
I possibili conflitti tra i diritti dell'uomo

Si presenta qui la domanda "se possa entrare in conflitto il diritto ugualmente supremo di due persone al proprio appagamento finale e, nel caso succeda, quale delle due debba cedere".

Se una cosa così strana dovesse accadere, certamente né l'una né l'altra parte dovrebbe o potrebbe cedere, poiché una tale eliminazione di cose sarebbe una cessione ripugnante alla natura e sostanzialmente malvagia.

Ma un tale caso, che d'altra parte ripugnerebbe alla sapienza e santità del Creatore, è impossibile per la stessa natura delle cose.

Si noti bene che non stiamo parlando di conflitti tra i diritti che più persone potrebbero avere sui *mezzi* della felicità, ma tra i diritti alla felicità stessa. Ora, la felicità di un uomo non impedisce e non può impedire mai la felicità degli altri, perciò il possesso della felicità, sebbene comune a tutti, non viene diminuito a nessuno.

Rispetto poi ai mezzi, si devono distinguere quelli che sono assolutamente necessari da quelli che sono soltanto utili e che dispongono alla felicità umana.

Quanto ai diritti, non ce n'è uno che, posseduto da un uomo, non possa essere posseduto da tutti gli altri. Mentre l'opera della soddisfazione e felicità umana si compie nel segreto dell'animo dove risiede il valore morale dell'uomo e la

dolcezza dell'appagamento, tutte le cose esterne e limitate, invece, le quali ammettono un possesso esclusivo, possono sì aiutare in qualche modo il conseguimento della virtù interiore rimuovendone gli ostacoli, e della soddisfazione interiore, ma non gli sono mai di assoluta necessità. Così avviene che, nel Cristianesimo vissuto, si pratica la virtù interiore e si gode la soddisfazione interiore nel fondo buio di una putrida cella come sulla sfolgorante altezza di un trono regale, per quella mirabile potenza dell'azione libera, per la quale il cristiano, che a nessuna cosa è stato fatto suddito, si tiene saldo alle cose immutabili e di esse è felice.

Nonostante questo, dicevamo pure che ci sono dei mezzi che, anche se non sono di *assoluta necessità* alla perfezione e alla contentezza virtuosa dell'animo umano, tuttavia dispongono l'uomo all'acquisto di questo suo bene, almeno rimuovendo gli ostacoli che gli si pongono in via. Nel diritto filosofico si deve, quindi, proporre anche questa gravissima questione: "fino a quale limite gli individui componenti la società civile abbiano diritto ai mezzi che influiscono sulla loro perfezione morale e felicità, e fino a che punto il governo possa disporre di questi mezzi".

La questione si divide in due parti: la prima cerca "quale sia il limite dell'individuo nel diritto ai mezzi che possono giovare alla sua felicità", la seconda cerca "quale sia il limite dell'autorità governativa nel disporre dei detti mezzi che giovano alla felicità dei soci".

Alla prima questione si risponde che "il limite che l'individuo non può oltrepassare nell'uso dei mezzi che favoriscono o che egli crede favoriscano la sua felicità, è princìpalmente posto dal diritto di *proprietà*, poiché ciascuno, per ottenere la propria felicità, si deve limitare e fare uso solo delle cose proprie e delle sue libere azioni". Se si volesse presentare questo limite più in generale, si potrebbe dire che "il limite al diritto che un uomo ha di usare dei mezzi per la propria felicità, viene determinato dall'ugual diritto di tutti gli altri", non dovendo il diritto di uno impedire la coesistenza dello stesso diritto in tutti. Presa la cosa in generale, questo limite si fonda sulla reciproci-

tà: tutti devono limitarsi; ma se quasi tutti trasgredissero questo dovere che prescrive la detta limitazione, cesserebbe di essere un dovere per quel solo o quei pochi che sarebbero disposti a metterlo fedelmente in pratica.

La risposta, poi, alla seconda questione si deve dedurre dai tre doveri morali supremi, ai quali abbiamo detto che è tenuto ogni governo sociale[100].

Il primo di questi tre grandi doveri dei governi sociali è negativo, cioè "è quello di non mettere alcun ostacolo ai membri della società al conseguimento della propria virtù e del proprio appagamento morale".

Secondo questo primo potere risulta che "sono illecite e ingiuste tutte le disposizioni che restringono l'uso del diritto che hanno gli uomini di usare i migliori e più perfetti mezzi per il conseguimento della virtù e del proprio appagamento morale".

Ogni amministrazione sociale deve quindi riflettere attentamente che la felicità individuale non è specifica opera sua, e che non può essere altro che l'opera degli individui stessi[101]. Il governo deve però proteggere questa grande opera: può e deve difendere la tribolazione volontaria che ciascun membro della società sostiene continuamente per riuscire in un così grande fine; può anche e deve rimuovere alcuni ostacoli e dare alcuni aiuti agli individui. Ma dopo di ciò, il governo non può fare nulla di più. La sua azione deve essere princìpalmente negativa, il suo comportamento verso i soci deve essere oltremodo cauto e riservato, più vigilante che direttamente attivo; è necessario che il governo sappia temere e diffidare di se stesso perché le sue disposizioni non ostacolino l'opera della propria felicità a cui gli individui lavorano nella loro vita privata o anche nascosta; e non leghino loro mani e piedi così da renderli fiacchi e trattenerli nella faticosa ricerca alla quale sono chiamati dalla natura, dalla ragione e dall'essere supremo.

---

[100] *Infra*, cap. X.

[101] Questo avviene come conseguenza del princìpio che "la felicità dipende da un elemento essenziale: dal libero giudizio che ciascuno pronuncia sul proprio stato eudemonologico".

Si consideri inoltre che anche i mezzi per l'appagamento morale che, indagati dal punto di vista filosofico non sono assolutamente necessari, possono essere *necessari relativamente*.

Infatti, sebbene la forza della libertà umana, considerata in se stessa e in generale, sembri per sua natura superiore a qualsiasi tentazione contro la virtù, tuttavia, considerata nella realtà dei singoli uomini, la cosa non è così; ma la libertà di ciascuno è più o meno limitata, più o meno debole[102]. È per questo, appunto, che nel gran Codice comune a tutte le nazioni incivilite, voglio dire nel Vangelo, sta scritto che «colui al quale è di scandalo il proprio occhio, lo tolga e lo butti via, e colui al quale è di scandalo il proprio piede, lo tagli addirittura»[103], essendo da preferirsi un uomo senza occhio e senza piede, ma virtuoso e felice, a un uomo vizioso e infelice con occhi e piedi. Queste generose parole dell'autore del Vangelo, dove il vero bene umano è anteposto a ogni altro bene, suppongono la limitazione della libertà umana; suppongono che essa non riesca sempre a impedire all'occhio o al piede o a un altro bene, prezioso finché si voglia, di essere scandalo e impedimento al suo fine. Per cui, posta questa limitazione della libera attività, all'uomo diventa necessario quel mezzo (cioè il privarsi di oggetti dannosi relativamente a lui, anche se buoni in se stessi) che, considerato teoricamente e assolutamente, non è del tutto necessario al supremo fine dell'individuo.

Lo scrittore che si accinge a prescrivere i giusti limiti dell'autorità governativa e a fissarne i doveri morali, non deve limitarsi a considerare teoricamente la *necessità assoluta* dei mezzi che conducono alla perfezione umana, perché in teoria è certo che nessun mezzo esterno è assolutamente necessario; dal che egli trarrebbe la falsa conseguenza che tali mezzi, dunque, non formino la materia di diritti inalienabili da parte degli individui, ma che entrino ugualmente nella sfera del potere governativo, in modo che il governo ne possa disporre a sua volontà. È

---

[102] [*Ndc*. Nota in cui si rinvia a A. ROSMINI, *A.sm*, lib. III, sez. II cit., n. 567ss., circa le limitazioni della libertà umana e il diritto pubblico].

[103] Mt 18, 8-9.

certo che fin qui i mezzi necessari alla virtù e alla perfezione individuale sono stati considerati dagli scrittori in questo modo così teorico e astratto, e da tali imperfette considerazioni sono stati dedotti molti presunti poteri e diritti delle amministrazioni sociali. Al contrario è di massima importanza il considerare con la maggiore attenzione possibile la *necessità relativa* di tali mezzi, necessità che non si rileva dalle semplici riflessioni astratte e ideali, ma con lo studio dei fatti, con l'osservazione continua sui diversi stati e condizioni della libertà individuale, più o meno circoscritta nei vari individui.

Intanto è chiaro che i mezzi che hanno una *necessità relativa* per la perfezione morale di un individuo costituiscono per lui un *diritto* altrettanto *inalienabile,* quanto lo stesso diritto alla virtù e alla felicità.

Da questo nasce una limitazione al potere sociale del governo, che in parte spiega e determina meglio ciò che abbiamo detto in precedenza, ed è la seguente:

"Il potere del governo sociale deve operare in modo che le sue disposizioni non impediscano a nessuno di usare i mezzi che, relativamente a lui, sono necessari al conseguimento del proprio appagamento morale".

Il quale limite, anche se verissimo ed evidente, quanto d'altra parte è delicato! quanto è facile da oltrepassare!

Il governo di una qualsiasi società procede con disposizioni generali, né di solito può fare diversamente. Ma appunto per questo è facile fare errori. Infatti, nel predisporre una legge o una disposizione generale, si crede di solito sufficiente considerarne gli effetti in generale, senza approfondire la riflessione sulle diversità dei singoli individui: la legge che si pensa di fare, e la natura umana a cui essa si riferisce, sono sempre considerate solo in astratto. Eppure ciò non basta. La natura che, considerata in astratto, è una sola, considerata negli individui, varia in molteplici casi, e questi contengono molto spesso il fondamento di altrettanti veri diritti naturali che hanno quegli individui. Se dunque la saggezza e la giustizia del governante o del legislatore non ha prevenuto i danni che la sua legge o disposizione può fare ai diritti degli individui dei quali parliamo,

quei diritti rimangono ingiustamente sacrificati dalla spietata generalità della legge[104], dettata senza porre attenzione alle importantissime variabili della natura umana e ai diritti inviolabili che ne conseguono.

Abbiamo già visto che l'appagamento non si crea nell'uomo da un semplice atto di libertà (come sostenevano gli Stoici), ma richiede anche qualche bene reale dato all'uomo del tutto indipendente dalla sua libera volontà[105]. Al contrario le dottrine che prevalgono nel diritto pubblico suppongono il princìpio stoico. Sebbene l'ammissione di questo princìpio sia in contraddizione con altre dottrine sostenute dagli stessi autori di jus pubblico, tuttavia quelli seguono in tutto la sentenza stoica sull'appagamento, quando determinano i poteri dei governi. Perché non tengono per nulla in considerazione che alcuni mezzi di appagamento possono avere una necessità relativa per certi individui, e al contrario suppongono che questi mezzi siano completamente indifferenti e non necessari, perciò non costituiscano mai dei titoli di diritti inalienabili per gli individui; il che sarebbe vero, se l'appagamento dell'uomo dipendesse unicamente da un suo libero atto. Di qui deriva che tutti quei mezzi rimangono in potere del governo e questo, disponendone con prescrizioni imprudenti, spesso viola il diritto che ha ciascun uomo al proprio appagamento e ai mezzi assolutamente o relativamente necessari a conseguirlo.

Ma cosa dire di quei mezzi di virtù o appagamento individuale, i quali, sebbene non siano né assolutamente né relativamente indispensabili, tuttavia sono assolutamente o relativamente utili allo stesso fine? Formeranno anche loro dei diritti naturali dei membri della società?

Abbiamo già risposto anche a questa domanda, dal momento che abbiamo dichiarato "illecite e ingiuste le disposizioni che limitano l'uso del diritto che hanno tutti gli uomini di usare i

---

[104] Si deve distinguere l'*uguaglianza* della legge dalla *generalità* in cui essa viene concepita. L'uguaglianza è una dote di cui la legge deve essere fornita per essere giusta, la generalità è un difetto che spesso la rende ingiusta.

[105] *Infra*, cap. IV.

mezzi migliori e più perfetti per il raggiungimento della virtù e del proprio appagamento morale"[106].

Ma questa soluzione merita di essere ulteriormente chiarita.

La nostra intenzione non era di dire che l'individuo abbia diritto a ogni mezzo che egli creda o che dichiari fornito dell'attitudine accennata, perché questo sarebbe distruggere o rendere impossibile l'amministrazione sociale. Parliamo solo dei mezzi realmente migliori e perfetti, per cui, se non sono veramente tali, il nostro princìpio non si può applicare ad essi.

È vero che qui può nascere un contrasto tra il giudizio dato o che mostra di dare l'individuo, e il giudizio del governo sull'idoneità dei detti mezzi. Ma di tali contrasti, spesso inevitabili, che costituiscono quasi un caso di guerra fra l'amministrazione e il singolo socio, parleremo più avanti, dove accenneremo al modo di comportarsi per evitarli del tutto o almeno per diminuirne al massimo le conseguenze negative.

Oltre a ciò, affermando che l'amministrazione «non può in modo lecito e giusto limitare l'uso del diritto degli individui di usare i mezzi migliori al conseguimento della virtù e del proprio appagamento morale», intendiamo dire solamente che al governo non è consentito fare ciò senza una necessità morale, come quella che deriva dal suo stesso obbligo di riconoscere un uguale diritto a tutti gli individui, impedendo a un singolo individuo di ostacolare gli altri di usarne parimenti. Già abbiamo detto che ognuno nell'uso di tali mezzi è limitato dai doveri morali del rispetto della proprietà altrui e della reciprocità[107]. Il governo è il giudice naturale e il difensore di tutti questi limiti: questo è il secondo dei suoi princìpali doveri morali verso i membri della società che governa[108], perciò essi costituiscono una parte non limitata di potere. Neppure le disposizioni del governo in questo campo restringono in alcun modo l'uso del diritto individuale, anzi in realtà lo allargano, impedendo agli individui di ostacolarsi l'uno con l'altro con l'abuso dei propri

[106] *Infra*, cap. X.
[107] *Ivi.*
[108] *Ivi.*

diritti, proteggendone e difendendone la parte che appartiene a ciascuno, così nessuno, ripetiamo, ha diritto di abusare del proprio diritto.

Rimane dunque che l'uso del diritto degli individui di usare dei mezzi migliori alla virtù e al proprio appagamento morale, non possa essere limitato dal governo a nessuno, se non a chi abusa dello stesso, uscendo dai suoi limiti, a pregiudizio del diritto altrui.

Dal diritto generale che ha ciascuno di fare uso dei migliori mezzi per l'appagamento morale, se ne deducono molti altri particolari che l'uomo possiede per natura e che devono essere rispettati da ogni governo saggio e giusto, ma, non essendo scopo del presente scritto fare un trattato di diritto pubblico, ne accenneremo solo uno, quello relativo alle parti necessarie a comprendere bene la natura della società e l'importante dottrina del suo fine.

Questo diritto, che ogni membro della società deve sempre mantenere integro, è quello di "scegliere lo stato di vita che egli giudica maggiormente adatto all'ottenimento del bene morale, che è la virtù più perfetta, e l'appagamento morale dell'animo".

L'uso di un diritto così importante non può essere limitato in alcun modo ad arbitrio del governo: può solo ricevere delle limitazioni morali, cioè provenienti da dei precisi doveri. Perciò lo stato di vita che ciascuno ha diritto di scegliersi: 1) deve essere lecito sotto ogni aspetto, 2) non deve contravvenire agli obblighi già stabiliti, 3) tra questi obblighi non deve in alcun modo recare danno al dovere dell'impegno sociale, inteso come parte dell'opera personale o dei beni esterni. Il governo deve sorvegliare affinché tutte queste limitazioni del diritto individuale siano diligentemente osservate.

Capitolo XIII
Esempio di violazione dei diritti dell'uomo

Un esempio di grave violazione di quest'ultimo diritto individuale ed extra-sociale è stata l'abolizione violenta, attuata in

tempi recenti, degli ordini religiosi; con essa venne impedito agli uomini l'uso del più prezioso e sacro dei loro diritti: quello di scegliersi uno stile di vita, in se stesso innocuo e da essi ritenuto il più adatto all'acquisto della virtù e del loro appagamento morale.

Il pretesto di una tale disposizione è stato che quegli uomini che si ritiravano dalla moltitudine per dedicarsi alla contemplazione delle cose celesti, erano inutili alla società.

Sono ben lontano dal credere che questi uomini che si separavano dalla comunità (non però mai del tutto) dei loro simili, fossero inutili alla società umana. I loro benefici, di cui non fecero mai vanto, oggi sono ormai noti a tutti e risplendono di così gran luce, che accecano persino quelli che chiudono gli occhi per non vederla. Ma non voglio servirmi di questo argomento; preferisco supporre non fosse ben provato il fatto che gli appartenenti agli ordini religiosi non si adoperassero direttamente e positivamente per il bene della società. Voglio chiedere se, anche fosse vera questa supposizione, l'amministrazione sociale aveva il legittimo potere di abolire quel genere di vita e di scacciare dai loro pacifici rifugi quegli uomini più celesti che terreni.

Per prima cosa non nego al governo il potere di punire i crimini. Se dunque qualcuno di quelli che tenevano uno stile di vita consacrato alla religione, avesse commesso dei delitti e violato i diritti altrui, non sarebbe stato per nulla contrario al loro inalienabile diritto, in quanto uomini, di scegliere il tenore di vita che loro pareva migliore, confermato dalla competente autorità della Chiesa, se i colpevoli tra loro fossero stati giudicati e condannati dai tribunali. Ma questo non ha senso, parlando delle congregazioni religiose in generale, poiché non è possibile dire che il loro modo di vivere conduce alla violenza, al latrocinio o alla violazione dei diritti altrui. Il loro modo di vivere è dunque innocente per se stesso e inoffensivo rispetto a tutti gli altri membri della società.

In secondo luogo, neppure si è mai potuto dire o provare che i beni temporali che possedevano fossero stati da loro indebitamente acquistati e posseduti. Sugli stessi titoli di usu-

capione, di donazione, di eredità, di compra-vendita e altro, su cui si regge la proprietà degli altri uomini, si reggeva pure la proprietà dei beni posseduti dalle congregazioni. I titoli di acquisto erano gli stessi che stabilisce la legge naturale e civile della proprietà. La confisca dunque di quanto possedevano fu una vera infrazione al diritto di proprietà che, prima di tutto, il governo è istituito per difendere e mantenere senza nessuna eccezione, per l'uguaglianza sociale che hanno tutti i membri della società davanti alla legge. Abbiamo già visto che il rispetto della proprietà limita non solo il governo nelle sue disposizioni, ma persino gli individui nell'uso del loro diritto extra-sociale di usare dei mezzi migliori che conducono al loro fine[109].

Non esisteva dunque nessuna ragione legale, per la quale il governo secolare fosse autorizzato a distruggere e impedire a quegli individui quel tenore di vita che non faceva danno a nessun altro, e che tendeva alla perfezione morale; o a spogliarli delle proprietà che avevano acquistato e possedevano per gli stessi titoli per cui posseggono beni tutti gli altri membri del corpo sociale. Ben lontani dall'applicare ai cittadini che professavano una vita religiosa il princìpio della "uguaglianza politica davanti alla legge", questi furono i soli ad essere esclusi dal favore delle leggi e li si considerarono come estranei alla società, o per dir meglio, si spogliarono non solo dei diritti civili ma anche dei diritti che avevano come uomini, perché ogni uomo ha diritto a non subire violenza per il suo modo di vivere e a non essere derubato.

Ma di nuovo, quale è stato dunque il pretesto usato per coprire di un'apparenza di giustizia una tale violazione dei diritti dell'uomo e del cittadino?

Si disse, e lo ripetiamo, che gli uomini che facevano vita religiosa (come dire che professavano di amare con perfezione Dio e il prossimo, che vivevano per portare benefici ai loro simili, talvolta anche con i sacrifici più eroici, i più ripugnanti alla natura) erano *inutili alla società*.

[109] *Infra*, cap. XII.

Qui si vede che il gran princìpio su cui si fondava quella politica era nato da una filosofia materialistica e del tutto immorale. Essa distrusse l'antico princìpio che "il governo non può fare nulla di ciò che è contrario alla giustizia"; e a un princìpio così alto e liberale, che per sua natura impedisce ogni sopruso del governo, se ne sostituì uno nuovo che è la formula di un dispotismo estremo, quale finora non si era mai veduto: «il governo può fare tutto ciò che crede utile alla società; e quello che fa per questo fine (l'utilità), qualunque cosa sia, è giusto appunto perché è utile»[110]. All'antica politica della *giustizia*, dunque, fu sostituita la nuova politica dell'*utilità pubblica*[111].

È troppo chiaro che se distruggiamo le fonti della giustizia e dei diritti che da essa provengono, accettati da tutti i secoli e da tutte le nazioni fino ai giorni nostri, e riconosciamo per fonte di ciò che è giusto e retto solo la maggior utilità pubblica, diamo al governo un'autorità senza limiti; cominciamo dallo strappare la carta dei diritti dell'uomo e non riconosciamo all'uomo alcuna libertà, non lasciamo più nulla immune dall'azione dell'autorità pubblica. La sola pubblica utilità è di per sé un'idea vaga e completamente inopportuna per fissare il princìpio dell'autorità del governo o di ciò che è giusto. Se per utilità pubblica s'intende l'utilità della maggioranza, in tal caso le minoranze sono sacrificate, il debole è immolato in sacrificio

---

[110] [*Ndc*. Con riferimento a *De la démocratie en Amérique* di Tocqueville, la nota del Rosmini tratta del "dispotismo imperiale" della Rivoluzione francese, della falsa credenza che il governo del popolo sia la garanzia delle libertà individuali, e di come Napoleone sfruttò a proprio vantaggio tali idee. Rosmini, tuttavia, osserva che non si deve cadere nell'"eccesso opposto", ovvero nello stabilire un'intima connessione tra dispotismo e costituzioni popolari, giacché il "mostruoso dispotismo" che si manifestò accanto alla "dichiarazione dei diritti dell'uomo" fu, invero, "imbastardito dalle passioni e dall'empietà"].

[111] Abbiamo accennato ai caratteri di queste due politiche, confrontando la condotta della Santa Sede con quella della Corte napoleonica, nell'operetta che abbiamo scritto intorno a Pio VII, e che si trova stampata nella raccolta di varie nostre prose, pubblicata a Lugano nel 1834 [A. ROSMINI, *Panegirico di Pio VII*, in *P.eccl,* pp. 393-479; ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 45, *Discorsi di vario genere – Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII*, a cura di Umberto Muratore e Ludovico Maria Gadaleta, 2019].

al più forte, come al dio Moloch, senza speranza di riscatto; l'effetto di un tale stato di cose è la guerra di tutti contro tutti. Se per utilità pubblica s'intende, invece, l'utilità di ognuno, in tal caso si ristabilisce l'uguaglianza di tutti davanti alla legge, ritorna in campo la giustizia, ritornano i diritti individuali, precedenti all'utilità della maggioranza, che devono essere rispettati dal governo. Presa l'utilità pubblica in questo senso, il governo non può più ledere i diritti individuali, difendendosi con la vana parola di pubblica utilità, perché i diritti individuali sono elementi intoccabili e inviolabili dell'utilità pubblica. Conviene dunque tornare a giudicare della giustizia o ingiustizia delle disposizioni che nel nostro tempo portarono all'abolizione degli ordini religiosi, secondo le antiche norme della giustizia, rendendo completamente inutile e vuoto il nome e il fantasma, messo in mezzo per confondere le idee, della pubblica utilità. Il governo che nuoce al privato, nuoce essenzialmente al pubblico, poiché per pubblico, si noti bene, bisogna intendere tutti i cittadini e non la maggioranza o i più potenti e influenti, altrimenti il pubblico è un partito, non la società stessa.

Dunque, secondo le norme dell'antica, anzi, dell'immutabile giustizia, che cosa il governo poteva pretendere da quegli uomini pacifici che si consacravano alla meditazione delle cose celesti, agli studi sulla virtù, alle opere di ogni genere di beneficenza?

Poteva esigere, secondo quelle norme, che non facessero violenza a nessuno, né uccidendo né percuotendo, che non rubassero, che non entrassero nella sfera dei diritti altrui. Ottimo: tutto questo poteva pretendersi da loro. Ma queste giuste pretese hanno un non so che di ridicolo applicate agli uomini consacrati alla vita religiosa, perché nessuno ha mai pensato che tali uomini si rendessero colpevoli di tali trasgressioni delle leggi naturali e civili, o almeno non più che il resto dei cittadini. Il governo poteva forse esigere da essi, oltre a tutto ciò, che si adoperassero più di quanto facevano in aiuto dei loro simili, e che prodigassero verso questi una maggiore beneficenza? Chi non sente l'assurdità di tale domanda? Ammesso il princìpio indiscutibile che "tutti i membri della società debbano essere

uguali davanti alla legge", se al governo si dà la possibilità di prescrivere a certi uomini di praticare una misura di beneficenza stabilita, questo stesso potere potrà esercitarlo verso ogni altro cittadino, perciò è assurdo, e nessuno lo ha mai pensato finora, che il governo abbia il diritto di fissare la misura della liberalità e della beneficenza di ciascun cittadino verso gli altri!

Si capisce molto bene che la carità e la beneficenza possano essere comandate da Dio agli uomini, ma che degli uomini possano esigere da altri uomini, come proprio diritto, quanto in realtà è solo una donazione volontaria, e che possano fare una legge a loro piacimento sull'entità delle donazioni, questo contraddice il concetto proprio dei doveri di umanità e di carità: ne nascerebbero litigi e discordie che sfocerebbero in guerre atroci, e si giungerebbe, alla fine, alla distruzione del sistema, oppure della stessa umanità. Ora, se degli individui non possono esigere dai loro uguali come un diritto di giustizia, ciò che appartiene alla beneficenza, certamente il governo può fare molto meno, perché è istituito princìpalmente per difendere e mantenere i diritti di tutti i componenti della società. Se uno vuole strapparmi con la forza un beneficio, mi usa violenza, il mio diritto è violato. Il governo deve accorrere in mio soccorso contro i violenti che mi assalgono. Chi non vede dunque che il governo si mette a capo dei violenti e degli ingiusti, se lui stesso mi obbliga con la forza a una cosa che dipende totalmente dalla mia volontà, dalla mia maggiore o minore inclinazione ad essere generoso? No, in nessuna maniera l'intera società può trasformare in doveri di giustizia i doveri naturali di carità; neppure tutti gli altri uomini uniti insieme possono esigere da un uomo solo, a titolo di giustizia, quanto egli è pur obbligato (perché voglio considerarlo obbligato) a dare loro per sincero affetto. L'amore non sarebbe amore, la beneficenza non sarebbe beneficenza.

La società dunque, e coloro che la governano, possono imporre a tutti quelli che sono ad essi ugualmente sottoposti, che l'uno non danneggi l'altro, che l'uno non leda i diritti dell'altro, ma non possono costringere tali individui a cedere scambievolmente dei loro diritti, che è come dire a farsi scambievol-

mente del bene, senza turbare l'ordine legittimo e violare lo scopo dell'associazione. Ma neppure è possibile? Si potrebbe cioè metterlo in pratica, evitandone le conseguenze? Ditemi: se la società può costringere i cittadini uguali che la formano, ad essere vicendevolmente benefici, quale modo si troverà di mettere un limite a questa beneficenza? Se l'azione benefica viene cambiata in un dovere di giustizia, perché non convertire in altrettanti doveri di giustizia tutte le azioni benefiche possibili? Dato poi che si giungesse ad assegnare il quantitativo di donazioni che ogni uomo fosse costretto a fare, come potrà poi la società controllare se tutti adempiono al loro dovere? Che pene sanciranno tali leggi appena stampate? Infine, potrà la società anche imporre a qualcuno la beneficenza prima verso gli altri e poi verso se stesso? E se non sarà possibile, chi assegnerà il tempo, la scrupolosità, l'attenzione, la ricchezza dei quali ciascuno ha bisogno per la propria perfezione, e chi potrà sapere precisamente quanto ciascun individuo potrà avanzare di queste cose a vantaggio degli altri? Nessun uomo e nessuna società umana potrà dunque imporre agli uomini il vago dovere della beneficenza: questo può essere comandato solo al cuore e solo da Dio: il modo e la quantità da elargire può determinarsi solo nel fondo di ciascun cuore, dove quel dovere segretamente si manifesta e dove può trovarsi un tribunale competente a giudicarlo.

Da qualunque parte si consideri l'esempio della trasgressione solenne e pubblica dei diritti dell'uomo che abbiamo descritto, essa appare oltremodo abnorme e ripugnante.

Abbiamo visto che il fine della società civile non può essere altro che l'appagamento dell'animo degli uomini che la compongono. Di qui consegue che, volendo l'uomo di stato fare le ragioni della felicità pubblica, cioè di tutta quella felicità che si trova realmente fra i governati, non deve omettere di calcolare l'appagamento privato e individuale, da qualsiasi parte proceda. Ci fossero dunque degli uomini che, vivendo nel ritiro, contenti di quello che hanno, pongano tutto il loro impegno non nei commerci e in altri lavori simili volti a far crescere le ricchezze materiali, ma in quelle opere attraverso

le quali aggiungono ogni giorno qualcosa alla bontà morale del proprio cuore e alla propria contentezza e felicità, perché il governo non dovrebbe essere contento di loro? perché non considererà cresciuto, per questa modesta virtù, il numero delle persone felici, e accresciuto nella società il benessere umano? Forse i politici nei loro calcoli non pensano di dover mettere in conto anche questi gradi di felicità perché questa felicità viene crescendo in segreto, perché il pubblico non la vede, perché sopra altri non si riverbera. Ma se questa felicità è segreta, è perciò meno vera? Quando si smetterà di andare cercando la felicità, direi quasi con il lanternino, per le piazze, dai teatri alle banche mercantili, sui campi di battaglia insanguinati, piuttosto che in fondo all'animo dell'uomo, dove soltanto si trova? E il pubblico che cos'è, chiedo di nuovo, se non un insieme di singoli? Dunque, se accadesse che ciascun uomo si sentisse immensamente felice nell'intimo del suo animo, benché l'uno non sapesse dell'altro, tutti insieme non sarebbero un corpo di felici? È vero che, essendo sconosciuta a ognuno l'altrui felicità, quella di uno non si rifletterebbe sugli altri; ma per questo non dovrebbe contarsi per nulla quella felicità? Se poi la felicità di alcuni si riflette nell'animo degli altri, questi altri, a cui porta vantaggio la conoscenza della felicità altrui, non si calcoleranno per nulla nella misura della pubblica felicità? Ma poniamo che la felicità di alcuni si rifletta nell'animo di altri; questi altri a cui giova sapere della felicità altrui, non si calcoleranno affatto nella misurazione della felicità pubblica anche se l'aumento di felicità da essi ricevuto non ricadesse su altri e altri ancora? Oppure si cerca forse di portare le riflessioni all'infinto, prima di considerare come pubblica felicità la felicità di un cittadino? È dunque chiaramente cieca e inutile l'dea dei politici che giudicano cosa degna rallegrarsi della felicità di un uomo, ma solo quando può essere vista e immaginata da altri uomini, e di essa stessa poi non si debba tenere alcun conto. Se l'uomo di stato apprezza, dico così, una felicità potenziale, cioè quei mezzi che possono procurare felicità ad altri, gli conviene molto di più apprezzare la stessa felicità in atto, cioè gli uomini che già si sono resi felici.

È contrario, dunque, direttamente al fine sublime della politica, scacciare dal loro rifugio gli uomini che si danno alla contemplazione celeste, arrecando il pretesto che non contribuiscono alla pubblica felicità. Quand'anche non contribuissero, la formerebbero in se stessi. Il compito di formarla è di troppo maggiore di quello di esercitare su di essa una semplice influenza. Si risente forse la società, perché in questi individui ha già attuato pienamente il suo fine, e non resta da fare più nulla? Quale illusione! Gettare una felicità vera, raccogliendone una relativa! Non somigliano queste ragioni a quelle di uno che fa i calcoli tenendo un conto esatto di tutte le frazioni, trascurando allo stesso tempo i numeri interi? Per cui, quanto elevato fu il numero di quegli uomini innocenti davanti alla legge che, senza processo, vennero strappati ai loro rifugi, nei quali raggiungevano con l'esercizio della virtù una vita contenta, moltiplicato il numero per il grado di felicità di ciascuno, tanta è la quantità di benessere pubblico di cui fu privato il genere umano da una falsa politica. Se ciascun uomo tanto operasse da rendersi felice, non sarebbe cacciata dal mondo ogni miseria? Quando un cittadino fa questo, si può pretendere altro di più da lui?

La violazione dei diritti dell'uomo nell'abolizione degli ordini religiosi appare ancora più enorme se si considera che il governo civile che impedisce agli uomini di scegliere lo stile di vita che ha per suo scopo di mantenere i costumi illibati e di praticare le opere virtuose, applica continuamente due misure diverse: una agli uomini che si sforzano di conseguire la perfezione morale e con essa l'appagamento del proprio animo, scopo della società, l' altra a quelli che, senza aspirare a nulla di moralmente elevato, vivono delle cose materiali e anche ben spesso dediti a ogni vizio e tormentati da passioni che tolgono loro ogni appagamento. I primi vengono guardati con occhio malevolo, pieno del più nero odio, i secondi vengono lusingati, e si crederebbe di far loro un'ingiuria gravissima se si mettessero ostacoli alla loro condotta di vita immorale e irresponsabile.

I governi di cui parliamo non pensano neppure di chiedere a quanti marciscono nell'ozio e nei vizi, di accorrere in aiuto

dei loro simili e che si rendano veramente utili alla società, meno ancora prendono pretesto da ciò per mettere le mani sui beni di cui essi abusano e, purché non commettano reati contro le leggi, li lasciano in pace. I vizi di cui appestano la terra non possono essere impediti dall'amministrazione sociale senza che venga incolpata di tirannia: entrare anche solo con lo sguardo dentro la soglia della loro abitazione sarebbe violare il rifugio del santuario domestico. Va bene così, ma perché dunque non si applicano gli stessi princìpi a quegli uomini virtuosi, sobri, riservati che danno al mondo esempio delle virtù più elevate? Perché solo contro questi si crede illimitata l'autorità del governo? Perché solo questi cittadini sono esclusi dal diritto comune di cui godono tutti gli altri? Per questi soli non esistono le leggi ma l'arbitrio? Perché solo questi possono essere spogliati dei loro beni, strappati dalle loro celle, dai loro rifugi, dai grandi edifici sorti in tutto il mondo a beneficio degli uomini per opera della loro immensa carità? Solo a questi si crede, infine, di poter negare il diritto naturale comune a tutti gli uomini, di associarsi per il bene, di rendersi felici? E non basta, all'ingiustizia si aggiunge l'oltraggio, poiché, come pretesto di tutto ciò che fa contro di loro l'abuso delle leggi, si aggiunge che sono inutili alla società! Intanto, quelli che sostengono l'inutilità sociale dei cittadini-religiosi, suppongono che la società sia formata solo da loro stessi: escludono dalla società quelli che vogliono spogliare, li mettono fuori dall'umanità, li cancellano dal numero dei viventi.

Dopo di ciò, chi crederebbe che gli uomini di legge avrebbero sostenuto una politica così apertamente in contrasto con i diritti più elementari dell'umanità e con le leggi naturali, e, rendendosi ancor più perspicaci, componessero delle formule, compilassero ingegnosamente un nuovo *Instituta* ad uso della politica di cui parliamo?

Dissero per prima cosa che i religiosi sono dei funzionari pubblici, sui quali il governo ha autorità.

Ma questo prova solo la grande ignoranza di questi uomini di legge sulla natura dello stato religioso. Questo stato di vita è essenzialmente individuale, secondo i princìpi della Chiesa: chi

lo abbraccia ha di mira solo la propria perfezione morale, non pensa e non può pensare a diventare un funzionario pubblico. Se il focolare domestico è cosa privata, molto più privata è la coscienza degli individui; lo stato di religioso è un affare di coscienza, non è dunque un incarico sociale.

Si ripete che se il clero secolare appartiene ai funzionari pubblici, deve appartenere ai funzionari pubblici anche il clero regolare.

Nuova ignoranza e nuova confusione di idee. In primo luogo, la vita religiosa non si deve confondere con la vita clericale, benché talvolta siano unite. I religiosi, poi, non sono stati aboliti in quanto *chierici,* ma come *religiosi*. Dunque, anche quando i sacerdoti fossero dei pubblici funzionari, questo non darebbe diritto al governo di impedire, e molto meno di distruggere, le associazioni religiose, che costituiscono uno stato di vita privata, dove gli individui cercano quello per cui hanno un diritto inalienabile: la virtù e l'appagamento dell'animo.

In secondo luogo, si deve distinguere tra pubblici funzionari e funzionari del governo. Concedendo che i sacerdoti siano dei pubblici funzionari, sono e non possono essere che funzionari della Chiesa. Qui si è soliti confondere la società civile con la società in generale, cioè presa in astratto: solo quest'ultima contiene in sé idealmente ogni altra società particolare e anche quindi la Chiesa. La società civile al contrario è solo una delle società particolari, come ho già detto, che gli uomini stringono tra loro per la sicurezza vicendevole dei loro diritti e per altri fini specifici. La Chiesa, invece, non è una società istituita dagli uomini, ma da Gesù Cristo. Tutte e due queste società hanno i loro funzionari; ma i funzionari della Chiesa non sono i funzionari della società civile, né tanto meno questi ultimi sono funzionari della Chiesa. Tanto è vero che possono esistere i funzionari di una delle due società senza che esistano quelli dell'altra: i funzionari della Chiesa esistono anche in un popolo che non è ancora uscito dallo stato di società tribale e i funzionari civili esistono là dove ancora non è stato annunciato il Vangelo. Di più: il governo non forma e non invia i sacerdoti ai loro ministeri, come farebbe se fossero suoi funzionari; per dire

il contrario conviene uscire dal sistema cattolico, dall'intero sistema cristiano[112]. Il governo civile dunque non può considerare i sacerdoti, in quanto tali, come suoi funzionari, ma come cittadini e nulla più[113].

Si replica ancora: il governo civile deve conoscere e riconoscere le associazioni religiose; è dunque necessario un decreto del governo affinché tali associazioni esistano legalmente; perciò è il governo quello che dà l'esistenza legale a tali associazioni, e quindi può anche toglierla.

Cervellotiche sottigliezze! Abbiamo dimostrato che nell'umanità, accanto alla società civile rimane sempre un elemento extra-sociale che non è assorbito dalla società. Questo elemento extra-sociale non ha bisogno del riconoscimento legale per esistere realmente: esiste per sé, e nessuno lo può distruggere. È dunque una cosa diversa che esista un elemento *senza legalità* o che esista un elemento *contro la legalità*. L'elemento senza legalità deve essere rispettato dalla legalità stessa ogni volta questa lo incontri, invece l'elemento contrario alla legalità può essere da questa distrutto quando lo incontri. L'associazione religiosa è un elemento che può esistere nell'umanità senza bisogno di essere legalizzato. Se il governo ne viene a conoscenza, deve rispettarlo, perché anche se è un elemento estraneo alla società civile, tuttavia non è opposto ad essa, anzi è grandemente utile ad essa. Il pretendere poi che non esista nell'umanità ciò che non è legalizzato, è un princìpio che stabilisce il dispotismo più universale e assoluto.

Non potendo proseguire su questa strada, si tenta un altro passo. "Gli istituti religiosi, si dice, furono istituiti per il bene pubblico. Quelli che hanno dato delle sostanze a questi istituti per donazione o eredità, perseguivano il bene pubblico. Il

---

[112] [*Ndc.* Vi si tratta dei rapporti dei religiosi con lo Stato e con la Chiesa, degli individui che professano la vita religiosa e che hanno rapporti diversi con lo Stato e con la Chiesa, delle peculiari caratteristiche dello "stato religioso", delle associazioni religiose e della potestà della Chiesa, e non dello Stato, di abolirlo].

[113] [*Ndc.* Qui Rosmini accenna agli "uffici puramente civili" che talvolta vennero attribuiti al clero, ma che rimangono accidentali].

governo deve quindi vigilare affinché le intenzioni generose di questi uomini non siano rese inutili".

Anche qui bisogna cominciare dal distinguere ciò che si confonde. Lo stato di vita religioso è nella sua origine ed essenza uno stato privato che l'individuo sceglie per la propria perfezione e per l'appagamento morale del proprio animo. Questo è l'essenziale di tutti gli Ordini e Congregazioni religiose: perciò, distruggendo queste società, si lede sempre il diritto imprescrittibile dell'individuo di scegliere i mezzi migliori con cui ottenere la propria perfezione e felicità.

Alcune delle associazioni religiose assunsero poi diversi ministeri di carità verso il prossimo, come predicazione, scuole, ospedali, prigioni, ecc. Non esercitarono queste opere per ottenerne un profitto, ma per pura e libera carità. I loro membri devono essere considerati come persone benefiche e caritatevoli, né il loro pressante impegno permette di farli classificare come mercenari. Alla carità poi nessuno può prescrivere una legge, né determinare una misura, come abbiamo già osservato; essa merita solo gratitudine: ecco il dovere dei cittadini e del governo verso le associazioni religiose.

Invece di seguire questo dovere, si è deciso di dividere in due classi le congregazioni religiose: quella dei contemplativi e quella degli attivi che esercitavano la carità esterna; sembrò bene ad alcuni di distruggere le prime e di svilire le seconde, considerando i loro membri come servitori pagati della società civile, applicando loro le leggi proprie dei mercenari. Credettero che l'autorità governativa si stendesse ancora più in là. I mercenari si privano della paga quando sia provato che non fanno il loro dovere: i religiosi furono cacciati tutti insieme, senza alcun processo, che non avrebbe potuto essere celebrato perché non c'era il motivo.

Quanto all'origine dei beni religiosi, non tutti provenivano da eredità o donazioni fatte dai laici. I Benedettini, per esempio, si arricchirono con il proprio lavoro, coltivando i terreni. Ma non si ritenne di fare alcuna distinzione tra beni e beni, e si tennero valide per tutti i beni le intenzioni di testatori benefici.

Ma poi, gli uomini di governo interpretarono bene queste intenzioni? È pure una cosa difficile che il governo di un secolo di indifferenza religiosa possa essere il vero interprete delle intenzioni di quelli che vissero in secoli di fervore religioso. Tuttavia vediamo un po', quali potevano essere le intenzioni dei suddetti benefattori?

Le loro intenzioni si devono dedurre dal genere delle associazioni religiose, per la sopravvivenza delle quali lasciarono i loro beni. Le associazioni religiose hanno per scopo alcune la contemplazione, altre l'esercizio della carità. Ai benefattori erano pienamente noti i fini di tali associazioni. Quando dunque lasciavano i beni alle congregazioni contemplative, quale poteva essere la loro intenzione? Evidentemente quella che potesse mantenersi la vita contemplativa; e i governi, per rispettare tali intenzioni, la abolirono. Quando i benefattori legavano dei beni alle congregazioni attive, quale intenzione potevano avere? Evidentemente quella che le congregazioni esercitassero la carità liberamente, come vuole la natura della carità; e i governi, per uniformarsi a queste intenzioni, considerarono le congregazioni come un corpo di mercenari della società civile, e poi, in nome di questa, dichiararono che alle prestazioni della loro opera preferivano avere i loro beni. Furono tolti dunque i beni a coloro che avevano ricevuto dalla società l'incarico di difenderli, e ciò per uniformarsi alle sante intenzioni dei benefattori!

Infine, altri parlarono più apertamente: dissero che i religiosi possedevano dei beni che gli altri loro concittadini non religiosi desideravano possedere; e ciò perché le mani dei religiosi erano morte e quelle degli altri cittadini vive. I cittadini non religiosi si erano intanto dimenticati dell'ultimo comandamento, che proibisce di desiderare la roba d'altri; o forse, persuadendosi che non fosse una cosa grave spogliare i defunti, credettero di avere mani vive, per poter spogliare le mani dei religiosi sopra le quali avevano legalmente cantato il *De profundis*. Non neghiamo, per questo, il diritto alla società civile di dettare disposizioni per regolare la trasmissione dei beni temporali; non le si nega il diritto di abolire le successioni fedecommis-

sarie; ma quando si tratta di alterare o modificare dei diritti di proprietà stabiliti, è necessario ascoltare e dare peso, a nostro parere, alla voce degli interessati. Ancora, è cosa diversa stabilire delle leggi che regolino la trasmissione delle proprietà, e lo scambiare le proprietà stesse e disporne a proprio arbitrio. È di nuovo cosa diversa incamerare i beni delle congregazioni e il sopprimere le congregazioni. Che il ladro derubi il viaggiatore, pazienza! Ma perché scannare quello che ha già derubato e che non oppone alcuna resistenza? Io vorrei dunque dire alle persone che operano in nome della società queste cose: "Conosco il vostro segreto; ciò di cui vi importa sono i beni temporali; ebbene se non potete resistere alla tentazione, prendeteveli in buona pace, ma finite qui il vostro crimine, non passate a togliere agli uomini la libertà naturale che hanno di formare delle associazioni religiose per un fine santo, per ottenere in esse lo scopo ultimo di quella stessa società, di cui vi è stata affidata l'amministrazione"[114].

Sembrerà che mi sia dilungato troppo su questo argomento. Quello che ho detto, però, non vale solo per trattare la causa delle associazioni religiose: è stato solo un esempio, il primo che mi è venuto in mente. Il pericolo è più generale e con vedute più generali abbiamo fatto il precedente discorso apologetico. Difendendo i diritti dell'uomo, abbiamo difeso la quiete e la felicità di tutte le famiglie oneste, che non abbiano mire ambiziose, ma solo quelle delle virtù pacifiche e dei cari affetti domestici. Queste famiglie, anche se non attraversano i mari in cerca di tesori, se non si arrampicano su per la piramide sociale desiderose di conquistarne la cima, se non tentano la sorte delle armi, tuttavia non meritano di essere disturbate dai governi nella loro umile condizione, né di essere cacciate di casa, depredate dei propri beni e ridotte sul lastrico. Conten-

[114] A lode del vero, qui è bene precisare che le false dottrine che noi confutiamo sono del tutto estranee allo spirito di giustizia e di religione che anima e conduce in tutti i suoi passi il Governo Austriaco; e che l'augustissimo nostro Monarca, come da una parte tutela i beni della Chiesa, così dall'altra favorisce le corporazioni religiose, che ogni giorno aumentano sotto la sua paterna autorità.

te del loro stato modesto, appagate dall'accordo e dall'affetto che in esse unisce tutti i cuori, meritano infinitamente di più dalla società civile di quanti alzano un gran rumore con le loro imprese e giungono a prevalere e dominare sugli altri uomini. Spesso sono detti benefici, quando non hanno ancora cominciato a dare bene, pace e felicità alle proprie anime.

Capitolo XIV
L'indipendenza
omesso

Capitolo XV
I partiti politici
omesso

LIBRO TERZO

COME IL FINE PROSSIMO DELLA SOCIETÀ CIVILE INDETERMINATO IN TEORIA SI DETERMINI NEL FATTO

omesso

CAPITOLO I

Il fine prossimo indeterminato della società civile viene determinato nel fatto dalla *ragione pratica delle masse* e dalla *ragione speculativa degli individui*

Non è difficile capire la ragione per cui il fine, per se stesso indeterminato, della società civile venga necessariamente determinato nel fatto dal comportamento degli associati e da quello degli amministratori della società.

Il bene indeterminato non può mai essere in pratica lo scopo delle azioni umane, se resta tale, perché le azioni tendono sempre a conseguire dei beni determinati, non esistendo beni reali indeterminati; in modo che, dicendo bene indeterminato, non si esprime una cosa che esiste realmente in natura, ma solo un'astrazione, un'esistenza nella mente.

Applicando questa osservazione alla società civile, si può distinguere il *governo* dai *governati,* e il loro diverso modo di operare, oppure, se vogliamo esprimerci più in generale, possiamo distinguere, come già abbiamo fatto altrove, la *ragione pratica delle masse* e la *ragione speculativa degli individui*[115].

[115] [*Ndc*. Nota in cui si rinvia a A. ROSMINI, *RS*, cap. VIII e segg. (*infra*) e specifica cosa intenda per *ragione speculativa*: quando dunque si parla di "ragione speculativa degli individui" si deve intendere "la ragione pratica degli individui guidata da una dottrina speculativa"].

Queste due cause, la *ragione pratica delle masse* e la *ragione speculativa degli individui,* concorrono contemporaneamente a determinare nella pratica quel bene o complesso di beni che la società, con il suo operato, tende a ottenere, e che diviene perciò il suo fine reale prossimo.

La *ragione pratica delle masse* e la *ragione speculativa degli individui* talvolta procedono concordi nel determinare il bene o il complesso dei beni; altre volte discordano. In quest'ultimo caso il risultato è l'effetto composto che risulta dall'azione simultanea delle due ragioni, le quali spingono e muovono insieme il corpo sociale in direzioni diverse, o anche contrarie.

È dunque evidente che il vero bene della società, il bene umano, l'appagamento dei soci, dipende dalla rettitudine e sanità della ragion pratica delle masse e della ragione speculativa degli individui, le quali ragioni, concordi o discordi, però fra loro contemporanee, sospingono la società al suo fine.

Se ci sono delle masse e degli individui corrotti che fanno gravi errori nella valutazione dei beni, la società non può giungere al fine per il quale è stata istituita.

La conseguenza è che la salvezza della società civile dipende "dalle opinioni e i sentimenti retti che possiedono sui beni e sui mali i membri della società stessa e singolarmente i suoi più influenti individui", e che i vizi dei cittadini sono dannosi alla pubblica felicità.

Capitolo II
L'integrità e la corruzione della ragione pratica delle masse in un tempo anteriore all'istituzione della società civile

Credo che la materia trattata potrà essere chiarita meglio osservando diversi casi di integrità e di corruzione nei quali possono trovarsi la ragione pratica delle masse e la ragione speculativa degli individui, dimostrando in ciascun caso come queste ragioni sane o corrotte influiscano a determinare il fine

diretto e immediato della società. Cominciamo dalla ragione pratica delle masse.

Per non tralasciare nessun caso, è necessario cominciare dal considerare lo stato di integrità morale e di corruzione nelle masse in un tempo anteriore all'istituzione della società civile. Bisogna ritornare alle origini dell'umanità, in quella circostanza in cui, morto il padre di famiglia o chi faceva le sue veci, i fratelli uguali rimangono privi del legame naturale che li stringeva nella società domestica.

La convivenza di più fratelli o parenti che formano una tribù, cioè una società civile nascente, manteneva tuttavia le abitudini e i costumi famigliari, ed è quasi impossibile supporre che vivesse in un luogo stabile se non esercitava l'agricoltura, attività umana che lega la popolazione a un determinato territorio, costringendola a costituire una *civitas*. Al di fuori della condizione agricola, soltanto gli Ebrei seppero vivere insieme creando stretti legami sociali anche prima di diventare agricoltori. Li strinse insieme la forza della vera religione, la quale diede loro un padre straordinario, un profeta di Dio, e ne fece rispettare, ne consacrò le volontà testamentarie in perpetuo, legò stabilmente queste volontà paterne alle rivelazioni dell'Onnipotente, a solenni promesse di futura grandezza; fece insomma intervenire dei prodigi per tenere unita la moltitudine dei discendenti che non ricavava ancora il sostentamento dalla coltura della terra. Difficilmente la storia porterà altri esempi pari a questo dei figli di Giacobbe che, cresciuti in dodici tribù, benché pastori, vivevano come un popolo solo[116], avevano una sola volontà nella schiavitù di Egitto e nella libertà del deserto, dove sono trascinati per quarant'anni da un condottiero che, per guidare sei milioni di persone attraverso quell'aspra e immensa solitudine, adopera solo l'autorità di Dio che li mandava.

Se dunque mancano queste due ragioni, dell'agricoltura e della religione, per le quali una moltitudine di discendenti da

[116] [*Ndc*. Nota del Rosmini sulla sopravvivenza di "tribù erranti di pastori" e dell'opera della Provvidenza per tenere uniti gli Ebrei e separarli dagli altri popoli].

uno stesso padre si unisce gradatamente a formare un solo popolo, i fratelli, alla morte dei padri, si dividono per qualche tempo in più famiglie, che è appunto quello stato che noi diciamo antecedente alla fondazione delle società civili. In questo periodo, in cui la caccia, la pesca o la pastorizia sono le fonti dei mezzi di sussistenza, non ci sono vere unioni civili, se non temporanee, o tutt'al più imperfette, tribù tenute insieme dal bisogno di comune difesa: il loro capo è il più valoroso, guida alla guerra quel gruppo di gente quando lo richieda il bisogno; e con la guerra finisce anche il suo potere.

Vediamo dunque di rilevare i caratteri di integrità e corruzione delle masse in questo periodo più o meno lungo che precede quello delle vere società civili.

La popolazione in questo primo stadio non ha un particolare sviluppo intellettivo. Tuttavia il bisogno di operare porta con sé un qualche uso dell'intelligenza, che inizia così il suo sviluppo. Nei primi passi di questo, che si fa mediante la percezione degli oggetti esterni, dalla natura viene data all'uomo una regola, con la quale può distinguere ciò che gli può essere utile da quanto gli può essere dannoso. La regola è il piacere o il dolore fisico. Ma attenzione: il piacere e il dolore fisico non sono altro per l'uomo primitivo di cui parliamo, che due indicatori di ciò che può giovare o nuocere alla sua natura; l'uomo fin quando non è corrotto (anche se non ancora sviluppato), non tende mai al piacere fisico come a suo fine, né sfugge mai dal dolore fisico come dal più grande dei mali, egli tende piuttosto a una buona abitudine, a un buon stato della propria natura tutt'intera; il piacere e il dolore gli servono da indizi, seguendo i quali crede di trovare facilmente quello che cerca.

Per cui quella stessa poca importanza che gli uomini danno al piacere fisico attuale e al dolore, è il segnale che l'istinto e la ragione pratica che li guida sono ancora incorrotti.

Nondimeno ci sono delle stirpi nelle quali i sensi sembrano aver acquistato una tale prevalenza sulla volontà, da dominarle interamente. Ora, sia che la tirannia dei sensi dipenda dagli stessi geni primitivi della costituzione fisica di tali famiglie, d'altra parte sempre di intelligenza ottusa e passiva, sia che la

rettitudine del loro istinto naturale sia stata corrotta dall'abuso eccessivo dei piaceri fisici, è certo che se tale corruzione prende le popolazioni prima che si associno in comunità civili, con un tale danno rimane bloccato per sempre il loro progresso, e non possono più, per quanti secoli passino, legarsi in società civili. Si deve attribuire a questa corruzione primitiva l'origine dei selvaggi: le tribù selvagge sembrano essere state colpite dalla corruzione prima che l'associazione politica attivasse le loro facoltà intellettuali e morali, poiché è molto difficile credere che popolazioni unite in società civili decadano fino all'abbrutimento, stato che non presume alcuno sviluppo intellettuale, mentre invece nella società le potenzialità intellettive sono già state attivate. Quelle popolazioni e stirpi furono dunque bloccate nel loro primo passo: la loro intelligenza, già debole e passiva per natura, fu sopraffatta e costretta dall'impeto delle sensazioni materiali. Così furono dominati solo dai sensi; e i sensi non hanno la capacità di aggregare gli uomini in convivenze civili, perché non hanno capacità di previsione e sono mossi solo dal bene sensibile presente in ciascun istante.

Questa origine dei selvaggi mi pare spieghi, meglio di tutte le ipotesi fatte fin qui, i loro costumi e le caratteristiche che li distinguono dai popoli civili.

La loro passione per i liquori alcolici, che li conduce a berne fino a morire, dimostra come il piacere del momento in queste generazioni si sia reso prevalente sull'istinto della buona abitudine e della buona salute fisica: chiaro sintomo dell'intima corruzione dell'istinto animale, il quale, se non è ancora corrotto, tiene per legge costante il seguire il piacere attuale non per sé, ma in quanto indizio di ciò che è salutare; di qui avviene che l'istinto incorrotto guidi molto spesso l'animale anche a privarsi di certi piaceri, e a soggiacere spontaneamente a certi dolori[117].

Il distruggere la pianta dopo aver colto i suoi frutti, dimostra assenza totale di previdenza, il pressoché nullo impiego di

[117] Questa legge della natura animale fu da me sviluppata a lungo in *A.sm*, lib. II, sez. II, cap. X [nn. 401-15].

facoltà intellettive, fermate e quasi inchiodate dalla sensazione presente, a tal punto da non saper più avanzare di un passo.

Quanto alle idee religiose dei selvaggi, esse appaiono a volte semplici e pure, come sono quelle degli Indiani d'America, che prestano culto a Dio princìpalmente sotto il nome di Grande Spirito; talvolta tra di loro si pratica il *feticismo*.

Questo è una superstizione che nasce in seno alla famiglia e suppone in chi la inventa il dominio dei sensi, non solo ma unito al dominio dell'immaginazione sensuale, e un limitato uso dell'intelletto, al servizio però dell'immaginazione.

Al contrario l'idea più pura della divinità, unica e spirituale, dimostra che la prima tradizione fu conservata senza che lo spirito umano ci lavorasse troppo sopra e la alterasse; e dunque questo indica un grado minore di attività intellettiva rispetto allo stesso feticismo[118].

Ugualmente si può trovare un segnale dell'inerzia e dell'immobilità intellettiva dei selvaggi nella natura delle loro lingue.

Le lingue degli Indiani d'America dal polo artico fino a capo Horn sono di una massima regolarità, e hanno tutte le stesse regole grammaticali; i filologi moderni vi scorgono un sistema di idee molto esatto e sapiente[119]. Anche qui si vede chiaramente che tali popolazioni conservarono per tradizione la lingua ricevuta *ab antico*, senza farvi sopra alcun lavoro, per l'immobilismo delle loro facoltà intellettuali. Per cui pare che in tali lingue, le più fedelmente conservate fin dal più remoto passato, si debbano cercare, meglio che nelle lingue dei popoli più sviluppati e che hanno vissuto più peripezie, i frammenti

---

[118] [*Ndc*. Lunga nota del Rosmini, che muove dalle teorie di Romagnosi sull'"incivilimento delle nazioni", per tornare sul *feticismo* in riferimento alle teoria di W. Robertson, ma che Rosmini vede già presente in Plotino].

[119] Sulle lingue degli Indiani d'America, si veda [W. ROBERTSON], *Memorie della società filosofica d'America*, Filadelfia, 1819, vol. I, facc. 356-464; e delle stesse *Memorie* il vol. III, dove si trova la grammatica della lingua Delaware, o Lenape di Geiberger; e l'*Enciclopedia americana*, vol. VI, alla fine [*Ndc*. Le citazioni sono tratte integralmente da: A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique,* tomo I, parte I, cap. I, nota C, in ID., *Œeuvres,* cit., vol. I, pp. 436-37].

di quell'idioma primitivo, a cui sembrano avvicinarsi sempre più gli studi linguistici che i dotti conducono con tanto fervore.

È stato celebrato nei selvaggi l'amore della libertà e dell'indipendenza. Ma chi guarda attentamente, si accorge che piuttosto che amore alla libertà, quello dei selvaggi è grandissima ripugnanza ad ogni uso dell'intelligenza. Qualsiasi vincolo sociale esige l'uso dell'intelligenza, perché esige una costante attenzione nel dirigere le azioni secondo quel vincolo. Questa attenzione e vigilanza continua è una fatica intollerabile da cui rifugge il selvaggio che si abbandona alla guida delle sensazioni momentanee. La società civile è quindi esclusa dal selvaggio, perché il selvaggio non è in grado di utilizzare l'intelletto al livello richiesto da una tale istituzione; l'intelligenza per lui è bloccata, lo ribadisco, dall'insuperabile ripugnanza che sente a farne uso, mentre quest'uomo degradato trova un'immensa propensione a lasciarsi condizionare dalle vive sensazioni occasionali.

Osserverò, infine, che lo scarso uso dell'intelligenza non impedisce lo sviluppo di sentimenti fortissimi, anzi il sentimento sembra maggiore dove è nulla la *riflessione*. Unitamente dunque all'*istinto animale,* nel selvaggio si osservano delle operazioni provenienti da quello che chiamiamo *istinto umano*[120]. Questo permette che si ravvisino anche tra i selvaggi degli atti eroici di virtù naturali, uniti a vizi mostruosi.

Il missionario gesuita [Pierre] F[rançois] X[avier de] Charlevoix, autore di opere storiche e geografiche, descrivendo la prima guerra dei Francesi del Canada contro gli Irochesi nel 1610, narra che, avendo i Francesi spogliato delle loro pelli di castoro alcuni Irochesi che giacevano morti sulla piazza, gli Huroni loro alleati ne ebbero un gravissimo scandalo. Ma gli Huroni stessi poi esercitavano inaudite crudeltà sui prigionieri: i Francesi inorridivano vedendoli divorare uno che avevano ammazzato.

---

[120] Vedi quanto fu detto sull'istinto umano nell'*A.sm*, lib. III, sez. II, cap. XI, art. II, § 2. [nn. 683-86].

> Questi barbari – sostiene lo storico francese – si gloriavano così della loro indifferenza e si stupivano di non ritrovarla nella nostra nazione, senza tuttavia capire che era un male minore spogliare i morti che nutrirsi delle loro carni come le belve[121].Dolce e ospitale nella pace, spietato nella guerra oltre i limiti della crudeltà umana, l'Indiano rischia di morir di fame per soccorrere lo straniero che batte la sera alla porta della sua capanna, e dilania con le proprie mani le membra palpitanti del suo prigioniero. Le più famose repubbliche antiche non videro mai un coraggio più risoluto, delle anime più orgogliose, un amore all'indipendenza più intrattabile di quello che nascondevano allora i boschi selvaggi del nuovo mondo[122].

L'ospitalità e la vendetta appartengono al *sentimento umano* e non esigono un grande uso di riflessione: perciò si trovano anche al massimo livello nei selvaggi.

Da tutto ciò si vede chiaramente che lo stato di popolazioni così decadute prima dell'istituzione della società civile è tale da renderne impossibile l'istituzione stessa, perché manca un livello di attività intellettiva capace di determinare il fine prossimo della società e i mezzi per ottenerlo, per cui la volontà collettiva di questa gente non è sociale, ma contraria alla società, considerata come un male, perché male per gli Indiani è l'uso di quella capacità di capire che la società esige.

Ciò nonostante, l'umanità ridotta in questo stato, nel quale non è più in grado di determinare il fine prossimo dell'associazione civile, non rinuncia all'*appagamento,* che è il bene a cui l'uomo tende necessariamente come uomo, sia per mezzo della società, sia in sua assenza. Così anche il selvaggio, nella

---

[121] [F.-X. CHARLEVOIX, *Histoire et description générale de la Nouvelle France avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique Septentrionale*, Paris 1744], vol. I, p. 235.

[122] [*Ndc.* Qui Rosmini sviluppa brevemente – ancora una volta attingendo a Tocqueville, e riportando la tesi di Jefferson – un confronto tra i vecchi Irochesi di fronte ai nemici – come narra il presidente Jefferson – e gli antichi Romani nel sacco di Roma fatto dai Galli].

scarsezza dei suoi bisogni e desideri, nel riposo delle facoltà intellettive e nella massima attività delle sue forze fisiche, gettato in tale stato di abbrutimento o per colpa degli antenati, o per le proprie, o per la disgrazia di aver avuto in sorte dalla sua stirpe un'abitudine fisica viziata, senza colpa, cerca e trova un appagamento a sé conveniente.

Capitolo III
L'integrità morale e la corruzione della ragione pratica delle masse nelle quattro età delle società civili

Poniamo ora il caso di popolazioni non corrotte prima della fondazione della società civile.

Queste, conservando libera una certa misura di attività intellettuale, sono adatte a unirsi in società civili, perché la loro capacità di intendere le rende idonee a capirne il vantaggio; inoltre sono in grado di determinare un bene che serva da fine prossimo alla società che intendono istituire.

Si osservi poi che questo associamento, presupponendo un certo grado di integrità originaria che lascia libero l'uso delle facoltà intellettuali, è di per sé utilissimo allo sviluppo dell'intelligenza e alla correzione morale delle famiglie che si uniscono insieme.

Mi riferisco anche alla correzione morale, perché con l'istituirsi di una società politica tra le famiglie o tra gli individui delle stesse, tutte le passioni acquistano una direzione utile e nuova, divenendo la nuova società lo scopo fisso di tutta la loro attenzione e di tutti i loro pensieri. L'intelligenza, dunque, da quando è istituita la città, vede dinanzi a sé un nuovo e grande oggetto per cui impegnarsi; le azioni dei soci, prima senza regole, e le loro abitudini di vita ricevono necessariamente una regola e un ordine, e i sentimenti trovano un nobile nutrimento allo spirito: quello di volgersi a conseguire la prosperità comune, il bene comune cercato nell'associarsi. Così dall'accozzaglia

dei compagni di Romolo, quasi per incanto, in brevissimo tempo, uscì un popolo severo ed esemplare per i suoi costumi, e dai rifiuti della società europea sorgono oggi nel nuovo mondo delle colonie fiorenti, degli stati ben ordinati, in cui spiccano il rispetto delle leggi, l'amore all'ordine, al lavoro, e tutte le virtù famigliari.

Perciò non c'è da meravigliarsi se tutte le tradizioni e le memorie delle più antiche civiltà indicano, nella prima età dei popoli associati in comunità civili, una bontà naturale.

Quanto più andiamo indietro nel tempo, tanto più troviamo costumi semplici, frugalità e parsimonia di vita, rettitudine di mente e integrità di cuore; insomma una tale verginale bontà di natura, che diresti che l'uomo all'origine è buono, se non trovassi poi, approfondendo l'argomento, che anche nelle prime età ci sono delle tracce evidenti, benché più scarse, della corruzione umana; e se d'altro lato non ti scontrassi con esempi di popolazioni cadute nella più triste depravazione, fino quasi dal loro primo esistere sulla terra, come osservammo nel capitolo precedente. Inoltre il fenomeno della bontà dei costumi nell'infanzia delle nazioni si spiega facilmente, pensando che anche i germi della corruzione hanno bisogno di tempo e di occasione per svilupparsi e mostrarsi all'esterno, esattamente come quelli della virtù e della sapienza; e che le aberrazioni degli istinti, poco sensibili all'inizio, aumentano con l'invecchiare dell'umanità, poiché tutti i semi si vanno via via fecondando e sviluppando in essa con il procedere delle età.

Si consideri solo il compito assegnato dalla natura all'istinto del piacere e del dolore, che è quello che indica all'animale ciò che è utile oppure dannoso alla sua vita abituale. Fin dall'inizio questo istinto doveva avere in sé una certa capacità di errore, cioè con qualche alterazione doveva indicare all'uomo ciò che era bene o male per lui. Rendendo all'uomo alcune cose troppo o troppo poco piacevoli, gliele indicava come più o meno utili di quanto non fossero; rendendogliene altre troppo o troppo poco dolorose, gliele indicava come più o meno dannose della realtà. Ma abusando l'uomo dei piaceri così abbastanza alterati dall'istinto non del tutto sano, il piacere stesso provoca

l'istinto del piacere e questo acquista quella forza prevalente sulla volontà e sull'intelligenza, da cui viene la corruzione che avanza e invade l'uomo intero[123].

Per questa legge naturale, in forza della quale il germe dell'innata corruzione, appena osservabile all'inizio, aumenta nell'umanità col passare del tempo, avviene che il tempo, col suo corso, conduca gradualmente a corrompersi nelle società civili anche la ragione pratica delle masse.

Ora si devono notare quattro età, nelle quali questa ragione pratica, che segue sempre il bene più immediato e presente, determina diversamente il fine prossimo della società, ossia lo scopo a cui la volontà complessiva dei soci tende e aspira[124]; e in ciascuna età uno stato d'integrità e uno di corruzione si susseguono. Cominciamo dall'accennare ai caratteri di queste età.

Fino a quando si tratta di fondare la società civile, di rafforzarla contro i nemici esterni, anche di ordinarla con leggi interne, le menti e le volontà di tutti sono volte a questi oggetti nobili e molto salutari per la condizione morale degli animi. Nella prima età dunque la ragione pratica delle masse determina il *fine prossimo* della società e dell'attività sociale, facendolo consistere nella *stessa esistenza della società;* la società nascente è nell'amore, nella preoccupazione, nella sollecitudine di tutti: è un'età, l'abbiamo già detto, morale e soprattutto patriottica. A questo bene o fine prossimo corrisponde negli associati uno stato personale di contentezza e di comune *appagamento* progressivo.

Ma, ottenuto questo fine, fondata la società, fortificata militarmente, munita di leggi, la volontà sociale, cioè la ragione delle masse, deve naturalmente volgersi a un altro oggetto, determinando così in un altro modo il *fine prossimo* dell'azione sociale.

---

[123] [*Ndc.* Rosmini rinvia alla propria *A.sm*, lib. III, sez. II, cap. XI, art. II, § 3].

[124] [*Ndc.* Rosmini segnala la necessità di ricordare quanto esposto in *RS*, capp. VII e VIII (*infra*)].

Questo fine prossimo consiste ordinariamente nell'aggiungere *potenza* e gloria alla patria. Già in questa seconda età il fine o bene prossimo a cui si tende non è così puro, né così morale, come nella prima età. Non si tratta più di difendersi, ma di offendere; non più di non essere conquistati, ma di conquistare; non di promulgare leggi utili a se stessi, alla comunità dei cittadini, ma di comandare altri a proprio vantaggio. Se le leggi con cui prima si disciplinavano i cittadini erano piene di benevolenza sociale, perché tendevano necessariamente al bene comune degli associati, ora che si vuole avere la supremazia sugli stranieri, non è più la benevolenza sociale che detta gli ordinamenti e le leggi, ma l'utilità: si introduce nella società il rapporto di dominio e servitù; non regge più, come prima, una relazione di sola fratellanza: il vincolo sociale viene intaccato dal vincolo della fredda e dura proprietà, che gli si avvinghia come un'edera. Non c'è da meravigliarsi dunque se in questa età, benché diventino famosi gli eroi per le imprese militari, e i saggi per i consigli profondi, le vere virtù vengono meno, e prendono il loro posto altre virtù false, apparenti, clamorose e popolari; fra l'ambizione e la gloria, i costumi decadono velocemente; il patriottismo, che sembra più appassionato che nella prima età, cessa infatti di essere puro e del tutto legittimo. In un tale stato di cose difficilmente si ottengono contentezza e *appagamento*, poiché il desiderio smodato di potenza e l'avidità di gloria diventano incontentabili, e la ragione pratica delle masse vaga illusa, deviata dalla retta via.

Ma, una volta reso potente e glorioso lo stato, la ragione pratica delle masse cambia ancora direzione, e si sposta avidamente sull'amore alle ricchezze, entrate nella società con la potenza.

L'amore della ricchezza può essere collegato al lavoro nell'industria, nel commercio o in altri modi onesti di procurarsela; oppure può essere un amore della ricchezza infingardo, un amore che vuole saziare i suoi desideri con il furto e la rapina.

Nel primo caso l'amore è meno pericoloso, perché le attività operose richiedono l'uso dell'intelletto e perciò mantengono attive le facoltà mentali. Tuttavia, è troppo difficile che anche

l'amore all'arricchimento non esca dai limiti, almeno col passare del tempo, e non diventi incontentabile, nel qual caso si rende impossibile l'appagamento dell'animo, fine supremo della società.

Se poi un popolo potente e ozioso ama le ricchezze solo per il lusso e i piaceri che offrono, sopraggiunge un ultimo stato: di decadimento morale e di corruzione. Per qualche tempo, come ho osservato[125], i medesimi piaceri si desiderano ancora per tutti, ma in breve ciascuno li brama solo per sé, l'egoismo divora ogni benevolenza: la società esteriore esiste ancora fin quando qualche leggero urto non la faccia cadere, la società interiore e vera è morta. In quest'ultimo stato il *fine prossimo* della società è nullo. La differenza fra lo stato dei selvaggi e lo stato dei cittadini pervenuti a quest'ultimo livello di corruzione è quasi soltanto che la corruzione dei selvaggi precede l'esistenza della società, mentre quella dei cittadini viene dopo l'esistenza della società, per cui quest'ultima continua ad esistere nelle sue forme esteriori per qualche tempo, in presenza della corruzione dei suoi membri[126].

La ragione pratica delle masse dunque di fatto determina diversamente, in quattro età diverse, il fine prossimo della società.

Nella *prima età* lo fa consistere nella *società stessa,* di cui cerca l'esistenza come bene immediato; nella *seconda età* lo fa consistere nella *potenza*; nella *terza età* lo fa consistere nella *ricchezza* sociale; nella *quarta età* lo fa consistere nei *piaceri*.

Solamente la prima si può dire l'età[127] dell'integrità sociale, poiché la ragione e la volontà delle masse tende alla sostanza della società, a un bene assolutamente onesto. In quella prima età non c'è ancora *potenza*, e perciò è lontana la voglia di sopraffare e dominare gli altri: regna la giustizia. Non c'è la *ricchezza,* e perciò è lontana la cupidigia: regna la vita frugale

---

[125] *Ivi.*

[126] [*Ndc.* Con riferimento a Sallustio e ad Agostino, la nota del Rosmini tratta della tendenza dei popoli che "ripongono ogni loro bene nelle voluttà" a dissipare e consumare il patrimonio degli avi].

[127] Noi abbiamo diviso quest'età in due periodi: quello dei fondatori e quello dei legislatori (si veda *RS*, cap. VIII [*infra*]).

e semplice. Non c'è lusso, né sono ricercati i *piaceri*: regna la sobrietà, ossia la purezza dei costumi.

L'età della potenza, quella della ricchezza e quella dei piaceri hanno i loro particolari pericoli e sono soggette a corruzioni sociali diverse e tipiche di ciascuna.

La corruzione sociale prodotta da un desiderio smodato di *potenza* consiste in uno stato di violenza e di *guerra,* nella durezza dei costumi che questa porta con sé, e in continui soprusi con cui si vogliono sottomettere dei popoli liberi senza averne motivo, cosa chiamata da sant'Agostino *magna latrocinia*.

La corruzione sociale prodotta dall'amore smodato di ricchezza porta la *servitù,* poiché l'amore della ricchezza soffoca gli spiriti nobili, e non esiste viltà che non adoperi colui che ama il guadagno. Oltre al soffrire ogni schiavitù purché offra la possibilità di arricchirsi, le molte ricchezze dei popoli acuiscono la cupidigia dei regnanti, i quali, per soddisfarla, impongono al popolo tributi e pesi maggiori. Rousseau, dopo aver osservato come Alessandro, per mantenere il potere sugli Ictiofagi li costrinse a rinunciare alla pesca e a nutrirsi di prodotti della terra, soggiunge: «E i selvaggi dell'America, che sono tutti nudi e che vivono solo del prodotto della loro caccia, non furono mai sottomessi. In verità, quale servitù si può imporre a uomini che non hanno bisogno di nulla?[128]».

Queste osservazioni sono vere, ma vanno al di là di quello che vogliamo. Che la ricchezza agricola aiuti l'istituzione di una società e di un governo, questo torna a lode e non a biasimo della ricchezza. La società che regola la libertà naturale non è una servitù, ma è un perfezionamento dell'umanità. Tuttavia, è innegabile che la libertà diminuisca. Questo prova che se l'amore della ricchezza è eccessivo, questa diminuzione di libertà che nel suo primo grado è un bene, si cambia nel male della servitù.

---

[128] *Discours à l'Académie de Dijon*, p. 1 [*Discours sur les Sciences et les Arts,* in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 7].

La corruzione sociale prodotta dall'abuso dei piaceri reca necessariamente la *barbarie*, perché quando raggiunge il predominio nelle popolazioni, spegne il lume dell'intelligenza.

La *guerra* dunque, la *servitù* e le *barbarie* sono le note caratteristiche e gli effetti che conseguono alla corruzione della società che viene dall'eccessiva brama di *potenza*, di *ricchezza* e di *piaceri sensuali*.

A questi tre modi di corruzione, corrispondono nei popoli tre segnali d'integrità.

Il segnale dell'integrità rispetto ai piaceri consiste nell'apprezzare più un'abitudine sana e forte della persona, una perfezione costante della sua natura, che non il piacere momentaneo.

Il segno dell'integrità rispetto alle ricchezze consiste nel valutare queste, meno della propria libertà e indipendenza.

Il segnale dell'integrità sociale rispetto alla potenza consiste nell'amare meno la potenza e la gloria della giustizia, dell'equità e della beneficenza verso tutti. Questi segni e note di integrità si trovano in tutte le società, quando si risale alle loro più lontane origini, al tempo della loro istituzione. La Grecia e Roma ce ne forniscono le prove.

Il luogo vicino a Eraclea, chiamato Agamo da una regina che per amore alla caccia era rimasta vergine, ricordava come i piaceri della cacciagione, nei quali si gustano tutti i beni di un corpo sano, agile, robusto, desiderabile, fossero preferiti a ogni debolezza. «Un tempo – dice lo storico romano Sallustio – la gioventù romana, appena poteva combattere in guerra, imparava sul campo l'uso delle armi con la pratica, mediante la fatica; e poneva il suo piacere più nelle armi belle e nei cavalli da guerra che nelle prostitute e nei banchetti»[129]. Questa specie di natura integra dimostra quel piacere di cui il patrizio Appio, volendo incoraggiare i Romani a rimanere all'assedio della città di Veio durante l'inverno, disse: «La fatica e il piacere, cose di

[129] G. Sallusti Crispi, *De bello Catilinae* [cap. VII, in: *Sallustius*, Teubner, Lipsia 1932, pp. 4-5]: «*Igitur* – prosegue – *talibus viris non labor insolitus, non locus ullus asper, aut arduus erat, non armatus hostis formidolosus; virtus omnia domuerat*».

loro natura completamente differenti, stanno unite fra sé per un certo naturale legame»[130] e poiché la vita agricola rimuove le occasioni di tale corruzione, si diceva che «l'agricoltura è prossima e quasi consanguinea della sapienza»[131]. Ecco il segno dell'integrità rispetto ai piaceri.

La povertà tenuta in onore per tanto tempo presso i Romani, tanto che si vantavano che l'elenco dei beni posseduti dalle famiglie fosse breve, e grande quello dei beni comuni; gli esempi del console Valerio Publicola e del patrizio Menenio Agrippa, che dopo aver salvato lo stato con il loro valore, devono essere seppelliti a spese dello stato, perché morendo non lasciano quanto basta per pagare il funerale; quello del console Cincinnato che torna a condurre l'aratro dopo essere stato Dittatore e a capo di eserciti, e aver salvato la repubblica da estremi pericoli; i sentimenti che il console Fabrizio manifesta al re di Epiro, Pirro, sul disprezzo dell'oro e sull'onorata povertà che in Roma era unita alle cariche più importanti, e tante azioni e detti memorabili simili a questi, dimostrano quanto i Romani di quell'epoca anteponessero prima di tutto la propria libertà e difesa, poi anche la propria potenza, al vano splendore dei tesori[132]. A quel tempo le donne stesse, nelle quali facilmente cova l'avarizia e la vanità, offrono per amor di patria i loro gioielli d'oro, e il popolo, ancora integro e fornito del generoso amore alla libertà, non si lascia sedurre dai Tribuni che gli offrono la spartizione delle terre[133]. L'amore della ricchezza in

---

[130] T. LIVI, *Ab Urbe condita libri*, Dec. I, lib. V, cap. IV [Teubner, Lipsia 1884, vol. I, p. 287].

[131] L. J. M. COLUMELLA, *De re rustica*, lib. I [Roma 1947, p. 4]: «*Res rustica sine dubitatione proxima et quasi consanguinea sapientiae est*»; M. TULLI CICERONIS *Pro Sexto Roscio Amerino*, cap. XXVII, § 75 [in M. TULLI CICERONIS *Scripta*, cit., parte II, vol. I, p. 55]: «*Vita rustica parsimoniae, diligentiae, justitiae magistra est*».

[132] Quando Fabrizio diceva a Pirro che i Romani non volevano aver dominio sulle ricchezze ma su quelli che possedevano le ricchezze, esprimeva un sentimento in cui sull'amore alla ricchezza prevale non tanto l'amore della libertà quanto l'amore della potenza. [Cfr. T. LIVIO, *op. cit.*, lib. IX, cap. 43].

[133] [*Ndc.* La nota del Rosmini, con riferimento a Livio (T. LIVI, *op. cit.*, lib. II, cap. 42, vol. I, p. 113), tratta "del rifiuto da parte della plebe, nell'anno

quest'epoca non è ancora giunto ad accecare e corrompere la ragione pratica delle masse.

Troviamo in quel tempo, nelle Grecia e in Roma, anche dei fatti che provano come l'equità, la giustizia e la magnanimità prevalgono sull'amore del potere. Quando gli eroi greci Ercole e Teseo, combattendo contro i ladroni, non vogliono adoperare armi diverse da quelle di cui sono forniti i ladroni, danno prova di un particolare valore, che cerca qualcosa di più nobile che il semplice predominio. Quando Alessandro evita di attaccare i nemici di notte per non sembrare un rapinatore di strada, mostra che la voglia di dominare è ancora temperata da un senso di equità e magnanimità. Gli Ateniesi, vinti i Persiani, avendo il controllo dei mari, impongono un tributo che la Grecia e l'Asia devono pagare per il mantenimento della flotta che presidia la Grecia[134]. Gli abitanti di Eraclea non vogliono pagare. Gli Ateniesi allora mandano il generale Lamaco con dieci navi a riscuotere la somma, ed egli, andando d'estate nel Ponto, fa entrare le navi triremi nel fiume Caleca per sorprendere nei campi gli Eracleoti. Ma, sciogliendosi le nevi e precipitando le acque dai monti, le sue navi sono spinte contro le rupi e naufragano. Così egli non può tornare per mare e non osa passare dalla terraferma, abitata da genti ferocissime. Che fanno gli Eracleoti? Non approfittano della sventura, anzi riforniscono di cibo e armi Lamaco, per cui l'esercito ateniese, percorrendo la terra dei Traci Bitini, giunge a Calcedone. Si trovano molti di questi esempi nei tempi migliori della Grecia. La stessa cosa si dica di Roma. Il Senato che nei tempi migliori, prima di intraprendere una guerra, discuteva molto più sulla giustezza della

---

266 di Roma … di rimborsare col tesoro pubblico i poveri di quanto avevano speso nella precedente carestia per comprare il grano donato da Gelone re di Siracusa alla Repubblica" e di come Cicerone (M. TULLI CICERONIS, *De Lege Agraria orationes contra P. Servilium Rullum Tribunum plebis*, in M. TULLI CICERONIS, *Scripta*, cit., parte II, vol. II, pp. 178-232) "poté dissuadere il popolo romano dall'accettare la distribuzione delle terre offertagli dal tribuno Servilio Rullo con la legge agraria; e poté farlo mettendogli davanti il danno che quella legge poteva arrecare alla libertà"].

[134] Olimpiade LXXXVII, a. II.

causa che sulla sua utilità, mostra che l'amore alla potenza era ancora moderato dal sentimento di ciò che è giusto[135]. Quando agli Etruschi vinti in battaglia, i vincitori Romani fanno ogni più umana accoglienza, medicando le loro ferite, e assegnando loro in Roma stessa un quartiere fra il colle Palatino e il Campidoglio, danno un bell'esempio di un sentimento di umanità e di beneficenza nella vittoria: il re etrusco Porsenna ne è vivamente toccato e restituisce gratuitamente ai Romani le terre al di là del Tevere che gli erano state cedute in un trattato di pace, e così dà un nuovo esempio di amore alla potenza superato e vinto dall'amore alla virtù.

Si ritrovano dunque i segni delle tre specie di integrità di cui parliamo, nella storia delle più illustri società civili, come ugualmente si possono poi riscontrare i tre tipi di corruzione corrispondenti.

Fra le quali, come risulta da ciò che abbiamo detto, la corruzione peggiore è quella che spegne l'esistenza sociale e travolge completamente l'intelletto nei piaceri sensuali, per cui il senso rimane l'unica guida della gente. Questa corruzione è la prima o l'ultima: o precede l'esistenza della società, impedendone la formazione, oppure segna la decrepitezza sociale, annientando la società stessa; nell'uno e nell'altro caso è ugualmente incompatibile con l'esistenza dell'associazione civile[136].

La corruzione proveniente dal desiderio di potere e gloria può già essere presente in una nazione, e contemporaneamente può coesistere anche integrità nei confronti delle ricchezze e dei costumi, può trovarsi libertà e semplicità di vita. In questo

---

[135] [*Ndc*. Nota in cui Rosmini riferisce la definizione della guerra data da VARRONE (in *De vita populi romani*, lib. II, fr. 75, edizione critica dei frammenti a cura di B. Riposati, Milano1939, p. 301), e dei Feciali "araldi d'arme che venivano spediti a dichiarare guerra, chiamando con molti giuramenti e cerimonie Giove a testimone della giustizia dovuta al popolo romano"].

[136] [*Ndc*. Qui, con riferimento a *RS*, cit., Rosmini tratta della corruzione delle antiche monarchie orientali del tempo di Ciro, e poi, citando SENOFONTE (*Ciropedia*, lib. II, cap. IV, §§ 1-6, in XENOPHONTIS, *Scripta minora*, Teubner, Lipsia 1863, pp. 72-73), dello stato di "semplicità e di virtù" dei Persiani, nonché del modo in cui Ciaxare, re dei Medi, ricevette gli ambasciatori indiani, e del comportamento di Ciro nella circostanza].

periodo la nazione è ferita, ma in apparenza non lo mostra, anzi si regge ed eccelle e offre esempi di virtù. Tale si mantenne Roma, per qualche tempo, anche dopo la distruzione di Cartagine (a. 608 dalla fondazione di Roma), epoca dalla quale inizia il declino della repubblica, derivante dalla smoderata e senza limiti cupidigia di dominio.

La corruzione proveniente dalla passione della ricchezza precede anch'essa quella che consiste nella corruzione dei sensi. Per cui, entro qualche tempo, dopo che una nazione è impazzita dietro l'amore alle ricchezze, si abbandona ai piaceri più sfrenati; ma per qualche tempo resta ancora ricca, moderata ed economa. Questo periodo può anche durare a lungo se la ricchezza è il prodotto del lavoro; ma diventa brevissimo quando la ricchezza inonda lo stato per effetto della prepotenza. Per questo le ricchezze di Roma, cioè i beni spogliati alle nazioni, e l'oro che la Spagna prese dal nuovo mondo, precipitarono rapidamente quei popoli nel lusso e nell'immoralità, perché le ricchezze furono il frutto di guerre e conquiste e non di onesto lavoro e di continua operosità.

Non conviene neanche credere che una nazione, poiché è potente, debba essere abbagliata dalla propria potenza. Sebbene il possesso di una eccessiva potenza o di una enorme ricchezza sia pericoloso, tuttavia molto più della presenza del potere o dell'oro, serve a corrompere le masse l'origine onesta o disonesta di questi beni. Se la potenza è il naturale effetto della giustizia e della virtù, se la ricchezza è il premio di una laboriosità e di una saggia economia, né l'una né l'altra corrompono così in fretta i popoli. La potenza usurpata, la ricchezza rubata sono fonti inesauribili di corruzione, perché ne sono frutto.

Quindi non si può determinare con precisione la durata delle quattro età percorse dalle nazioni, né il tempo che impiegano a corrompersi della corruzione propria di ciascuna delle ultime tre età: una nazione decade più velocemente, un'altra meno; e mentre una nazione trascorrerà moltissimo tempo a passare da un'età all'altra, da un tipo di corruzione all'altro, un'altra nazione attraverserà tutte le età in un tempo brevissimo.

Si può solo dire che nell'umanità c'è sempre una causa costante che la porta ad abusare del potere, della grandezza e dei piaceri materiali, ed è la mancanza di un bene assoluto che appaghi pienamente gli animi degli uomini; per cui l'umanità si mette a cercare il completo appagamento che le è necessario, in ogni cosa che abbia la parvenza di bene: che sia la grandezza e la potenza, o l'abbondanza delle ricchezze, o i piaceri dei sensi. Il voler cercare dentro tali cose quanto esse non possono darle, è la più profonda causa della corruzione che l'umanità si procura abusando di esse.

Oltre questa causa universale e permanente, ci sono poi delle cause variabili.

La capacità d'errore dell'istinto innato ha un grado minore o maggiore nelle diverse stirpi: questa è la causa princìpale, non presa in considerazione, delle diverse fortune dei popoli. Le generazioni umane sono segnate fin dall'origine con una loro indole: ecco il mezzo potente, segreto, con cui la Provvidenza assegnò alle nazioni i loro destini.

Le caratteristiche del clima influiscono a modificare il temperamento e il carattere nativo delle stirpi; ma non lo mutano del tutto; tali modificazioni sono solo accidentali.

Si può accennare a due motivi esterni che aiutano ad accelerare il passaggio delle società attraverso le loro determinate età, e sono: *1.* le occasioni esterne, offerte dal complesso delle circostanze, per cui le società si organizzano più velocemente e si istituiscono con forza, dominano e si arricchiscono; *2.* un grado maggiore di attività, dovuto anch'esso alle stirpi, per cui le popolazioni operano in generale più rapidamente, perciò giungono prima e consumano più tempo di altre popolazioni più pacate e lente. Qui si trova la legge che "più l'uomo si adopera per ottenere i beni esterni e fa tentativi e sforzi per raggiungerli, più egli si affeziona a quei beni, e perciò moltiplica e rafforza i suoi movimenti, che procedono in continua accelerazione".

Infine, si può chiedere se, come c'è un *appagamento* che risponde alla prima età, in cui il fine prossimo della società determinato dalla ragione pratica delle masse è l'esistenza della

medesima, così ci siano anche degli *appagamenti* propri delle tre età successive, nelle quali il fine prossimo viene di fatto collocato ora nella potenza, ora nella ricchezza, ora nei piaceri.

Rispondo: nella seconda età, in cui la ragione pratica delle masse cerca la potenza e la gloria del paese, è necessario distinguere un primo periodo nel quale tale desiderio di dominio e gloria non è ancora eccessivo, illimitato e ingiusto; e un secondo periodo nel quale si cerca potenza e gloria senza limiti e con nessun riguardo alla giustizia. In questo secondo periodo non esiste l'appagamento, ma desideri inquieti, insaziabili, che straziano l'animo e che non cessano se non consumati dallo sfinimento delle forze della nazione o dal sopraggiungere dell'amore malsano alle ricchezze. Nel primo periodo, al contrario, poiché i desideri di potenza e gloria sono limitati e subordinati alla giustizia, non è impossibile un certo appagamento dell'animo, quando la potenza e la gloria siano di fatto acquisite per vie giuste e oneste, come frutto naturale della beneficenza, della prudenza, o di un valore che non cede se non a ciò che è giusto e retto.

Nella terza età, quella della ricchezza, si deve distinguere l'origine della ricchezza, come abbiamo detto prima. Se è frutto di conquiste ingiuste e se la sua età segue quella della potenza già corrotta, è fatale: non c'è un tempo medio per distendere gli animi: essi passano voraci da un desiderio a un altro sempre più eccessivo e tormentoso. All'opposto l'età di una ricchezza giunta alla nazione in conseguenza di poteri legittimi o mediante il lavoro, si divide anch'essa in due periodi. Nel primo, la ragione pratica delle masse cerca di procurare ricchezza alla nazione, ma con moderazione, e regolata dall'onestà e dall'equità. Un tale desiderio può essere appagato e costituire anche uno stato di contentezza degli animi. Ma poi la nazione scivola facilmente nel secondo periodo, soprattutto se la ricchezza è giunta in quantità eccessiva e con facilità: la cupidigia rompe gli argini, non conosce più limiti e non dice più: basta. In quest'ultimo tempo la massa, benché ricchissima, è assolutamente infelice e priva di ogni pace interiore.

Infine, sull'età del lusso e dei piaceri dobbiamo dire qualcosa di simile a quanto abbiamo detto dell'età della ricchezza. Se i piaceri sono una conseguenza del potere usurpato e della ricchezza ingiustamente raccolta, se vengono dopo i periodi di corruzione della potenza e della ricchezza, in tal caso non fanno che aumentare alla nazione la tormentosa inquietudine. Se poi il desiderio dei piaceri è preceduto dal periodo onesto della potenza e da quello onesto della ricchezza, in tal caso anche l'età dei piaceri presenta due tempi o periodi: nell'uno i piaceri che si cercano sono moderati e onesti; nell'altro, che ben presto segue al primo, la voluttà regna nuda, senza freni e senza pudore. In quel momento essa attacca le radici dell'associazione civile.

Queste diverse vicende travagliate, a cui sono sottoposte le masse, hanno le loro ragioni nascoste nella condizione del cuore umano.

Se pensiamo a ciò che accade nel segreto dell'individuo, troviamo subito la spiegazione degli avvenimenti storici. Per chiarire il nostro ragionamento sulle nazioni, vorrei aggiungere poche osservazioni sul susseguirsi delle condizioni che prendono la mente e l'animo degli uomini.

Nello sviluppo e nel percorso della mente, come in quello dell'animo, si può osservare che l'uomo-individuo trova, di quando in quando, alcune aree di sosta e riposo, ma si tratta di un riposo provvisorio e temporaneo.

Accorgendosi poi, per qualche prova sicura, di essersi ingannato, cioè che ciò che ha non serve ad appagarlo completamente come invece sembrava, si alza e prosegue la via dei suoi pensieri e dei suoi affetti fino a trovare un altro luogo di sosta, dal quale ben presto, ingannato, ancora si alza e va avanti. Le soste che l'uomo fa sulla strada dei suoi pensieri e delle sue affezioni, come lo trattengono e lo rallentano dall'andare velocemente verso la scienza perfetta e la perfetta virtù, così pure gli impediscono di precipitare molto rapidamente nel fondo del vizio. Se analizziamo questo fatto singolare dell'animo umano, troviamo che accade nel modo seguente.

Quando la mente cerca la ragione di un fatto, si appaga subito alla prima che le si presenta e le sembri vera, e qui fa una sosta. Ma se poi accade che per nuove riflessioni la trovi falsa o insufficiente o non l'ultima, ma tale da supporre un'ulteriore ragione, allora lo spirito perde la sua serenità e, alzatosi immediatamente, si avvia in cerca di un'altra ragione migliore, più vera o più profonda. Lo stesso gioco si ripete con la seconda ragione trovata e con la terza e così via fino all'ultima. Sembra che tutte le soste dello spirito umano nelle ragioni false o imperfette o non ultime, possono essere più o meno lunghe, possono durare anche tutta la vita, se l'uomo non viene sollecitato da alcuna occasione accidentale che lo faccia riflettere sull'insufficienza delle ragioni che aveva trovato. Quindi per natura la fermata e l'appagamento dell'intelligenza non sono stabili e certi se non quando l'intelligenza raggiunge la ragione vera e ultima di quel fatto di cui cerca la spiegazione.

Ma la mente può considerarsi quasi come una carta geografica dei viaggi dell'animo, che è l'origine delle operazioni umane. Lo stesso che abbiamo detto avvenire nella mente, avviene nell'animo in cerca della felicità. Ad ogni bene che gli si presenta, concepisce una lieta speranza di grandi cose. "Guarda – dice a se stesso – che bella avventura è questa: ho trovato ciò che mi renderà felice!". Per tale illusione si abbandona all'acquisto e alla fruizione di quel bene da cui spera tanto. Qui si ferma, si appaga; ma quanto dura? Solo fino a quando, ripetute le esperienze, provatane prima sazietà poi noia e dispetto, si accorge infine di essersi ingannato e conclude: "Credevo di aver trovato il bene che cercavo e speravo, ma non è questo". Allora l'animo si apre a nuove ricerche, riprende il cammino, fino a incontrare un nuovo bene; e di nuovo si ferma, fino a possederlo in sovrabbondanza, a infastidirsene o, in qualsiasi altro modo, ad accorgersi che anche in questo c'è solo l'apparenza della felicità. Così, passando di bene in bene, l'uomo fa delle soste, come un masso che franando dal pendio si ferma solo al piano, se non incontra qualche ostacolo accidentale lungo la via che lo fermi, tolto il quale, continua a rotolare verso il basso. Queste soste e appagamenti imperfetti dell'animo,

sebbene accidentali, possono tuttavia, come dicevo, essere più o meno lunghi, secondo le occasioni di riflettere e di andare avanti che si presentano; occasioni che, in modo generale, abbiamo già indicato.

Capitolo IV
Caso speciale in cui la società civile passa immediatamente dall'età dell'esistenza all'età della ricchezza, senza passare per quella della potenza

omesso

Capitolo V
La quantità di intelligenza da cui si muove la ragione pratica delle masse nelle quattro età sociali

Ritornando a quanto detto prima, abbiamo posto come princìpio che la società civile non può formarsi senza che nelle famiglie e negli individui che la compongono ci sia un certo livello di uso dell'intelligenza.

Da qui consegue che, se una forma di intelligenza rimane attiva nelle masse, la società è possibile; se l'intelligenza è lenta e pigra, quasi del tutto priva di attività, la società è impossibile; se poi l'intelligenza, dopo essersi mossa, si ferma o si allontana del tutto dalla regola, la società formata vien meno o si lacera al suo interno con gravi sconvolgimenti; infine la vita della società civile è tanto più lunga, più tenace, più animata, quanto maggiore è la dose di intelligenza di cui la ragione delle masse fa uso in quel momento.

Stabiliti questi princìpi, si vede l'importanza, per chi vuol trovare una teoria filosofica della politica, del cercare "quale dose di intelligenza la ragione delle masse mette in movimento in ciascuna delle quattro età sociali".

Questa ricerca presuppone una dottrina psicologica che ci viene data dall'osservazione che, sebbene gli uomini siano per natura tutti dotati di intelligenza, tuttavia il *potere prossimo* di farne uso non è dato dalla natura, ma è acquisito, e dipende da tutte quelle circostanze particolari che danno aiuto e occasione allo sviluppo intellettivo umano. Considerata uguale, dunque, in più persone la capacità intellettiva, può variare anche di molto il *potere prossimo* di farne uso, dal quale solo dipende la loro attitudine sociale. Ora infatti l'uso maggiore o minore che gli uomini fanno della loro intelligenza, non è relativa all'ampiezza e forza di questa capacità data loro dalla natura, ma è relativa al *potere prossimo* acquisito. Quindi quando chiedo "quale dose di intelligenza la ragione pratica delle masse metta realmente in movimento in ciascuna delle diverse età sociali», sto domandando "che quantità di *potere prossimo* di adoperare la propria intelligenza acquistino le masse in ciascuno dei quattro stati sociali che solitamente attraversano", ossia "quanto ognuno di questi stati influisca necessariamente sullo sviluppo intellettivo della ragione delle masse".

Se volessi rilevare accuratamente il *potere* assoluto delle masse di fare uso della propria intelligenza, dovrei tener conto delle dottrine religiose e morali conservate per tradizione nelle famiglie o insegnate da qualche particolare maestro; ma questo non è il mio compito. Il problema riguarda solo il *potere* che devono necessariamente attingere le masse dal *fine prossimo* della società civile, variamente determinato nelle varie età; si tratta in una parola di sapere "se l'uso che le masse sono portate a fare della propria intelligenza, sia maggiore all'atto della fondazione della società, oppure quando ne perseguono la potenza e la gloria dopo la fondazione, o quando non si preoccupano d'altro che di accumulare ricchezze"[137].

[137] [*Ndc.* Qui, rinviando a quanto esposto in *NS,* sez. V, parte II, cap. V, art. III, e vol. IV, pp. 117ss, Rosmini tratta dei modi in cui "l'uomo acquista una certa quantità di *potere prossimo* sull'uso della propria intelligenza", indicandole anzitutto nel linguaggio tramite il quale "giunge a stabilire dei *fini* alle sue azioni". *Fini* che gli conferiscono "il *potere prossimo* sulla propria intelligenza" e che "quanto più sono elevati, tanto più grande è il *potere pros-*

Tutto consiste nel capire se sia più adatto a rendere fertile l'intelligenza il *concetto di società* che è l'oggetto della mente nella prima età, oppure il *concetto della potenza* che lo è nella seconda, oppure il *concetto della ricchezza* nella terza, e infine ancora il concetto o piuttosto l'*uso dei piaceri* a cui le masse mirano e tendono nella quarta e ultima età. Perché è necessario stabilire che fra tutti i pensieri e le idee della mente, ce n'è sempre uno più complesso e più produttivo di tutti gli altri; e lo sviluppo della mente intera è soltanto lo sviluppo di questo pensiero prevalente: in modo che dall'elevatezza e dalla conseguente produttività del pensiero o del concetto che è al primo posto nell'intelligenza di ciascuno, si può e si deve misurare il possibile sviluppo dell'intelligenza stessa, ossia l'estensione del *potere prossimo* acquistato dall'uomo nell'uso della capacità intellettiva. Per dirlo in altre parole, l'uomo possiede tanto potere prossimo di usare la sua intelligenza, quanto è maggiore l'estensione virtuale del suo pensiero dominante, che costituisce il fine del suo operato.

Questo pensiero dominate nelle masse varia nelle quattro età sociali: perché può essere ora il pensiero della ricchezza, ora e infine quello dei piaceri. Quale dunque di questi pensieri rende possibile uno sviluppo maggiore dell'intelligenza umana? Ecco la domanda. Per rispondere con la maggior esattezza possibile, è necessario trovare alcune caratteristiche distintive dell'intelligenza, che sono misure attendibili per rilevare quanto sia l'uso dell'intelligenza che ogni uomo fa.

Se ci chiedessimo quali siano in generale gli oggetti più adatti ad esercitare l'intelligenza, dovrei rispondere indubbiamente quelli *spirituali*. Ma ci limiteremo a cercare quale sia l'oggetto più adatto fra i quattro fini che si propongono le masse nelle quattro età sociali; ed essendo tutti oggetti esterni, devo limitarmi a cercare le *note* che indicano il maggiore o

---

simo di usare del proprio intendimento. Se l'uomo non si proponesse alcun fine, non avrebbe alcun potere di muovere la propria ragione. Il proporsi un *fine* impegna un atto della volontà. Dunque il dominio che l'uomo man mano acquista della propria mente, dipende in gran parte dallo stato più o meno attivo e più o meno retto della sua volontà"].

minore uso dell'intelligenza quando i suoi oggetti sono esclusivamente materiali.

Ora le note caratteristiche si possono ridurre a quattro, facendole derivare dal *numero,* dallo *spazio,* dal *tempo* e dall'*astrazione,* da cui poi, singolarmente, si può trarre una regola per misurare la quantità del movimento intellettivo.

Per cui l'operare intellettivo relativamente agli oggetti esterni si distingue dall'operare dei sensi in questo: *1*. l'intelligenza abbraccia più oggetti (numero); *2*. l'intelligenza concepisce gli oggetti anche non presenti, anzi a qualsiasi distanza (spazio); *3*. l'intelligenza concepisce non solo gli oggetti presenti, ma anche i passati e i futuri (tempo); *4*. l'intelligenza concepisce non solo gli oggetti interi e perfetti come sono nella realtà, ma anche gli oggetti generalizzati e astratti, come sono resi da un'operazione della mente stessa (astrazione).

Ora le *regole* che si ricavano da queste quattro *note* proprie dell'operare dell'intelligenza, sono le seguenti.

La regola che si deduce dal *numero* è: "c'è un uso di intelligenza maggiore: quanto essa si estende a un numero maggiore di oggetti, oppure ha un oggetto più complesso e molteplice".

La regola relativa allo *spazio* è: "c'è un uso maggiore di intelligenza quanto più l'oggetto è distinto e lontano dal soggetto intelligente e dagli altri oggetti dei quali la mente si occupa".

La regola sul *tempo* è: "c'è un maggiore uso di intelligenza quanto più è lontano nel tempo l'oggetto che è fine per la mente e per la volontà".

Infine, sull'*astrazione:* "c'è un uso maggiore di intelligenza: di quanto il suo oggetto è più generale o più astratto".

Applichiamo queste regole ai quattro *fini* che si propone la ragione delle masse nelle quattro età sociali, in modo da capire quale di essi dia un maggior movimento all'intelletto.

I. Cominciamo dall'ultima età, nella quale il fine prossimo delle masse è quello di godere la maggior abbondanza possibile di piaceri sensuali: è chiaro che l'operare dell'istinto sensuale è totalmente privo delle quattro note caratteristiche dell'intelligenza, anzi è fornito di note direttamente opposte.

È vero che nella sensazione che produce l'istinto c'è una complementarietà di due princìpi, poiché concorrono a produrla un princìpio soggettivo e uno extra-soggettivo[138]. Ma questo non toglie che la sensazione risultante sia sempre particolare, una, semplice, e perciò del tutto priva di *numero*. Si dirà che si possono avere più sensazioni contemporaneamente, oppure che una sensazione può contenere diverse parti. Ciò ancora non moltiplica la sensazione; poiché non c'è nessuna parte in una sensazione che ne includa un'altra. Al contrario nell'intelligenza un solo pensiero può includerne molti, perché può essere complesso e molteplice. Manca dunque al senso la prima nota da noi assegnata all'intelligenza, quella della *molteplicità;* ha invece la nota contraria della *semplicità*.

In secondo luogo, nessuno stimolo assente può muovere il senso. In ogni operazione sensuale si vede sparire la distanza fra il princìpio che sente e ciò che viene sentito, poiché il senziente e il sentito formano una sola sensazione: sono rapporti reali trovati in essa dall'intelligenza che ne fa l'analisi, e nulla più. Dunque, come è propria dell'intelligenza la nota di *lontananza* rispetto all'oggetto, così è propria del senso la nota di *prossimità*, o piuttosto di immedesimazione.

In terzo luogo, il senso non percepisce alcun elemento extra-soggettivo, né passato né futuro, al contrario dell'intelligenza. Come è caratteristica dell'intelligenza estendersi ai tre tempi, così è caratteristica del senso operare solo nel *presente*. Ne deriva ancora che il *senso* agisce sempre con *celerità*, tendendo ad annullare il tempo, come tende ad annullare lo spazio, mentre l'intelligenza raggiunge il suo oggetto che è ancora lontano nel tempo, con l'attesa e con successive operazioni.

Infine, nel senso non c'è l'astrazione, nel senso non c'è nulla di *ideale*: tutto ciò che accade nell'ordine delle sensazioni appartiene alle realità, e questa è una nuova opposizio-

[138] È bene qui ricordare l'analisi delle sensazioni da me fatta nel *NS*, sez. V, parte V, cap. XI e ss. [vol. IV, pp. 339ss.], e più estesamente in *A.sm*, lib. II [p. 43].

ne che distingue l'operare dell'istinto sensitivo dall'operare dell'intelligenza.

Dal che appare evidente che l'operare secondo l'istinto sensuale non presuppone alcun uso della ragione, e che nell'ultimo stato della società prossima alla fine, la ragione è eliminata e diventata superflua.

Ma le sensazioni non incitano forse l'intelligenza a uscire dalla sua immobilità? Sì, non però oltre la *percezione* intellettiva, come ho dimostrato altrove[139]: la sensazione non possiede una quantità di ragione sufficiente per muovere l'intelligenza, ma solo quanto basta per percepire gli oggetti esterni e nulla più. L'*immaginazione* si associa alle *sensazioni*, e conduce l'intelligenza un passo oltre, cioè fino alle *prime idee pure*[140]; e il *linguaggio* ricevuto dalla società, quando si limiti ai bisogni fisici, porta la capacità umana di capire alle prime e più necessarie *astrazioni:* ma qui finisce ogni movimento. Tutto questo sviluppo non supera quello dei selvaggi; anzi è ancora minore di quello che si può trovare in alcune tribù selvagge e nomadi. In tale stato l'intelligenza non fa nulla da sola, segue i sentimenti ed è attaccata a questi come un servo della gleba alla terra. Ora all'esistenza della società civile non è sufficiente un uso così scarso dell'intelligenza, perché a quella serve una notevole capacità di *previdenza*. L'uomo associato deve poter muovere con una certa libertà la propria mente, deve poter ipotizzare le cose lontane, collegare le passate alle future, calcolare sul presente l'avvenire, sull'avvenire il presente, il che è impossibile con un intelletto limitato ai movimenti del senso, che assomiglia a un uccello che ha le ali, ma non si alza da terra perché legato sul dorso di una tartaruga. Come immaginarsi una società civile formata dagli abitanti dei Caraibi?

---

[139] A. ROSMINI, *NS*, sez. V, parte II, cap. IV, art. III. §§ 1 e 2 [vol. IV, pp. 95-98].

[140] L'*immaginazione* animale muove all'azione l'istinto animale, molto più di quanto fa la *sensazione attuale*. Ho poi dimostrato che anche nell'animale ci sono *sentimenti* estesi e durevoli, i quali spiegano un'apparenza di società, cioè di una convivenza degli animali fra loro (cfr. *A.sm*, lib. II [p. 43]). Tutto ciò però non fa uscire il senso dalla realtà.

> La sua anima (così Rousseau descrive l'uomo della natura, che è il tipo di perfezione nella satira che il sofista compose sulla società dei suoi tempi), la sua anima, che nulla agita, si abbandona al solo sentimento, senza alcuna idea del futuro per quanto vicino possa essere; e i suoi progetti, limitati come le sue capacità di previsione, giungono a malapena alla fine della giornata. Tale è ancora oggi la capacità di previsione dell'abitante dei Caraibi; egli vende al mattino il suo letto di lana d'albero e viene alla sera piangendo per riscattarlo, essendosi dimenticato al mattino che gli sarebbe mancato la notte prossima»[141].

A questo stato si avvicina l'intelligenza delle masse schiave dei piaceri sensuali e materiali, a cui era gradualmente giunto anche il popolo romano, partendo dalla decadenza della repubblica fino alla caduta dell'impero.

La differenza princìpale che distingue i selvaggi anteriori alla società e i selvaggi (permettetemi di chiamarli così) con i quali le società finiscono, è che, nelle masse dei primi, l'intelligenza non è mai messa in gran movimento, nei secondi invece ha ricevuto un gran movimento. Ora il movimento dell'intelligenza non si ferma così in fretta; si comunica di padre in figlio attraverso il linguaggio e i princìpi tradizionali, indipendentemente dalle altre circostanze. Dunque nei cittadini viziosi che chiedono alla società solo piaceri bassi e sensuali, sebbene non vi sia un movimento di intelligenza proprio, proveniente dal fine della società, rimane tuttavia un certo movimento ereditario, una specie di oscillazione che si propaga da se stessa nelle menti. In questa età si conservano le forme antiche di governo, ma sono solo apparenze e formalità che non hanno senso e vita. Si mantiene a lungo lo stesso linguaggio, ma nessuno ne intende veramente il significato profondo; esprime più che falsità. È in vigore l'autorità degli antenati: se ne ripetono le sen-

[141] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, parte 1 [cit., in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 144, nella traduzione del Rosmini].

tenze e i princìpi, spesso rendendoli inutili con interpretazioni cavillose e dotte, a volte anche per aggirarle, utilizzandole sul serio quando sono a proprio vantaggio, definendole superate e obsolete in caso contrario. Si conserva anche una letteratura che ripete stancamente le cose antiche, ma non ne gusta la bellezza: è senza originalità e vita; le menti annoiate e indebolite combattono con se stesse per fare nulla.

A che servono poi tutte queste reliquie di movimento intellettivo?

A trovare i mezzi per appagare la sensualità comune, che è il fine della società decaduta. Allora gli stessi piaceri sensuali sembrano alimentare l'intelligenza, perché spingono a cercare i mezzi con i quali aumentarne l'abbondanza[142]. Tuttavia, questo è un inganno. Se il movimento dell'intelligenza non preesistesse, i piaceri dei sensi non potrebbero mai suscitarlo. Ma preesistendo, cioè essendo stato suscitato da altre cause precedenti, la voglia dei piaceri lo adopera e usa a suo servizio. Ma se nessun'altra causa interviene a mantenere l'intelletto in azione, questa azione va sensibilmente diminuendo, fino a quando l'intelligenza delle masse perde ogni attività sociale; e così finisce di per sé naturalmente la società.

A queste riflessioni è necessario aggiungerne un'altra. Quando i cittadini, non vedendo più altro fine della società se non il maggior godimento possibile di piaceri materiali, hanno ancora una grande dose di intelligenza ricevuta in eredità dagli antenati, cioè un grande *potere prossimo* di farne uso, solitamente avviene negli animi una lotta intima e micidiale fra i princìpi morali ricevuti in eredità e il furore dei piaceri sensuali che li agita. L'intelligenza molto attiva serve solo a portare la corruzione all'estremo, non solo perché impiega tutte le sue forze a trovare i mezzi per affinare i diletti, ma anche perché approfon-

[142] Chi potrebbe credere che nel secolo scorso lo spirito del sofisma giungesse a voler trarre una seria apologia in favore del lusso e dei piaceri sensuali, dicendo che la voglia di essi eccita negli uomini l'ingegnosità? Proprio in questa nostra Italia Melchiorre Gioia iniziò a sostenere una tale immoralità; e non gli mancò una turba di ammiratori, applaudenti al "sommo" uomo col solito entusiasmo.

disce la corruzione e malizia della volontà con una velocissima progressione. D'altra parte, i sensi stimolati, che nello stesso tempo tendono ad assopire l'intelligenza e a evitarne le fatiche intollerabili, gettano nell'uomo, insieme all'inquietudine, un odio contro i princìpi della ragione, un sentimento atroce che vorrebbe annientarli. Dallo scontro di tutte queste cause nasce una specie di delirio: l'uomo non ragiona più, ma sragiona enormemente su tutto ciò che forma oggetto della sua attenzione; tuttavia si ritiene molto più saggio di tutti i suoi antenati, che ora disprezza e deride. Questo delirio non è riconosciuto che da pochi individui, quando le masse sono corrotte, tuttavia lascia nella storia tracce evidenti, dalle quali gli uomini delle età future, immuni da quella corruzione, li scoprono e li segnalano[143].

È dunque soprattutto in questo che si distingue lo stato selvaggio dallo stato sociale dell'ultima età corrotta. Nell'uno e nell'altro è presente la causa adatta per assopire l'intelligenza. Ma nei selvaggi questa causa ottiene il suo effetto; nei membri della società corrotta opera, ma non lo ottiene tutto e subito, date le particolari circostanze che lo impediscono.

Per cui se nei selvaggi c'è *letargo,* nei membri della società materializzata c'è *delirio*; se nei selvaggi c'è *apatia*, negli altri c'è *furore*. *Il delirio* e il *furore* poi, nel caso che la società rimanga abbandonata a se stessa, si consumerebbero da soli[144] portando alla morte l'intelligenza, con una conseguente immobilità e apatia per nulla dissimile da quella del selvaggio.

---

[143] Uno dei segni più evidenti del delirio di cui parliamo, suole essere la divisione delle masse in due parti, l'una data all'*incredulità*, l'altra alla *superstizione*. Nel libro intitolato *St.emp*, ho indicato questi segni apparsi negli ultimi tempi dell'impero romano. Ciascuno potrà fare riflessioni a questo proposito anche sui nostri tempi, soprattutto a proposito delle nazioni dove la ricchezza e la scostumatezza sono maggiori. Come non vedere in esse le *sette religiose*, cioè *superstiziose*, pullulare ogni giorno innumerevoli e strane in mezzo a una turba di miscredenti?

[144] La Provvidenza, che veglia sulle nazioni, sembra non permettere che si compia quest'ultimo avvenimento. Cercheremo di darne la ragione nel progresso dell'opera.

II. Il *fine prossimo* della società determinata dalle masse all'ultimo stadio di corruzione, di per sé non è capace di suscitare alcun uso dell'intelligenza; perciò non serve a dare agli uomini alcun *potere prossimo* su di essa. Ora quale capacità di far muovere l'intelligenza ha la ricchezza, che è il fine a cui tende la società civile nella terza età?

Anche qui è necessario separare la parte di intelligenza che una nazione eredita, da quella ricavata dal fine sociale che si propone. Una nazione, passata dalla prima e dalla seconda età, ha già avuto uno sviluppo: le masse hanno già acquistato una parte di *potere prossimo* sull'uso della propria comprensione. Giunta poi la nazione alla terza età, la quantità di *potere* sull'uso della propria comprensione, acquistata nelle età precedenti, si conserva; viene tramandata di padre in figlio attraverso il linguaggio e l'educazione. Ma l'intelligenza dei padri non è quella propria dell'età in cui vivono i figli: è meno viva e quasi inerte. Tuttavia, il potere intellettivo viene ancora utilizzato dalle masse in questo stadio; ma intorno a che cosa essa viene adoperata? Non sulle stesse cose dei padri, ma intorno al nuovo *fine prossimo* dato alla società: cioè per trovare i mezzi di rendere la società *doviziosa*.

L'acquisto della ricchezza è un oggetto intorno al quale può adoperarsi la ragione senza che si possa assegnare necessariamente un limite; almeno per ciò che riguarda le cose sensibili. Perché l'agricoltura, l'attività manifatturiera e il commercio esauriscono e assorbono l'intelligenza umana. Tali oggetti si prestano dunque a occupare di sé una ragione già sviluppata. Ma mi chiedo quanto si prestino da soli a svilupparla. Quale uso dell'intelligenza susciterebbe il desiderio di tali oggetti in un popolo che non avesse alcun particolare sviluppo intellettivo precedente? Quale *potere prossimo* di usare della propria capacità di comprensione gli porterebbe il pensiero e la voglia di arricchire? La ricerca sta tutta qui.

È facile vedere che l'agricoltura suppone un uso più limitato di intelligenza rispetto al lavoro artigianale, e questo, a sua volta, ne esige uno minore rispetto al commercio[145].

Applichiamo le nostre regole tratte dal *numero,* dallo *spazio,* dal *tempo* e dall'*astrazione,* e presto questa affermazione verrà confermata.

Gli oggetti immediati dell'*agricoltura* si riducono a pochi; il luogo dove il coltivatore lavora è limitato e sempre lo stesso, perché l'agricoltura lega le famiglie alla terra; l'intelligenza dell'agricoltore non estende la sua previsione oltre pochi mesi, cioè dal tempo della semina a quello del raccolto. Infine, le idee astratte di cui il lavoratore della terra ha bisogno sono ben poche.

Quanto all'*arte e all'artigianato*, questo presuppone generalmente l'esistenza dell'agricoltura che offre la materia prima su cui lavorare. Il numero dunque degli oggetti a cui si volge l'intelligenza creativa e conservativa delle arti sociali, è molto maggiore di quello di cui ha bisogno l'agricoltura. Inoltre, l'intelligenza deve fare uno sforzo per aggiungere attività lavorative alla vita agricola che precede: ha bisogno di trovare gli strumenti propri di ogni attività, di scoprirne i nessi, l'effetto e la maniera migliore di usarli. Le arti sono poi innumerevoli: la loro invenzione contiene un progresso indefinito, non legano l'uomo a nessun luogo, ed essendo la produzione artigianale continua e non periodica, come accade in agricoltura, non limitano l'intelligenza a un tempo fisso. Infine, le arti esigono, almeno negli inventori, non poche idee astratte; poiché tutto si riduce a coordinare i mezzi a un fine; e il concepire un oggetto come mezzo o strumento per conseguire un determinato fine, è già concepirlo in modo astratto.

Ma lo sviluppo dell'intelligenza viene stimolato, più che dall'artigianato, dal *commercio*. Non intendo per commercio quello che serve al piccolo consumo interno, e neppure solo il vendere i prodotti e i manufatti del paese a degli stranieri

[145] Non parlo delle arti della caccia, della pesca e della pastorizia; queste non sono proprie della società civile, ma la precedono.

che li portano altrove, come hanno fatto gli Egiziani[146] e gli Indiani. Parlo del commercio nelle mani di quelli che trasportano essi stessi le merci nei luoghi più lontani; del commercio in grande, quale fu quello esercitato nell'antichità dai Fenici e dai Cartaginesi, e nei tempi moderni dalle repubbliche italiane, dagli Olandesi e dagli Inglesi. Questo modo di commerciare richiede un uso maggiore di intelligenza rispetto all'artigianato e all'agricoltura. In esso l'intelligenza si espande sopra un *numero* immenso di oggetti: oltre il numero delle merci di ogni tipo, c'è una moltitudine di popoli dai costumi diversi con i quali è necessario trattare. L'ingegno di tali nazioni mercantili è nel pensiero costante a tutto ciò che serve a rendere più facile e più vantaggioso il loro commercio: mezzi di trasporto per mare e per terra, navigazione e apertura di strade, addomesticamento e allevamento di animali per il trasporto delle merci, macchine meccaniche per la costruzione dei carri e delle navi, conio delle monete: insomma sono innumerevoli gli oggetti sui quali si deve riversare l'intelligenza delle nazioni mercantili. Quanto poi allo *spazio,* non esiste una professione che ne abbracci uno maggiore del commercio, mettendo in comunicazione fra loro le nazioni più lontane della terra. Quanto al tempo, la *previdenza* dei commercianti tende anch'essa a estendersi indefinitamente, così oggi i mercanti sono diventati i migliori indicatori degli avvenimenti politici in corso. Infine in un modo di lavorare che richiede l'uso di molti mezzi non solo coordinati, ma subordinati l'uno all'altro o distribuiti a catena in modo che uno è legato e predisposto a muovere l'altro, interviene necessariamente un uso importantissimo della facoltà di astrarre, poiché ogni mezzo, ribadisco, è per la mente un astratto, e una lunga serie di mezzi collegati fra loro è una serie di elevate e complicate astrazioni.

---

[146] [*Ndc.* In riferimento a Robertson, ma ritenendo la notizia non del tutto esatta, Rosmini tratta delle condizioni ambientali degli antichi Egizi, del loro soddisfare – rammentando Diodoro Siculo e Strabone – i propri bisogni interni senza ricorrere a commerci esterni, e quindi – con riferimento a Cicerone e a Ninfodoro – della funzione che attribuirono alla navigazione].

È dunque fuori dubbio che il commercio esercitato a livello internazionale mette in movimento nelle nazioni che lo professano una quantità di intelligenza maggiore che non facciano le attività manifatturiere e l'agricoltura; e che perciò esso aggiunge alle masse tanta vivacità intellettiva, da dare loro un *potere prossimo* piuttosto grande di usare della propria intelligenza.

III. Di sicuro è la seconda età sociale quella che mette in movimento nelle nazioni la quantità massima di intelligenza e che dà alle masse il maggior *prossimo potere* di muovere da soli la propria capacità di intendere.

Infatti in questa età la società civile tende a rendersi potente e a dominare sulle altre; questo *fine* non ha, per dire così, confini rispetto al numero, allo spazio, al tempo né, infine, all'astrazione: il desiderio di potenza e di gloria poggiate sulla prosperità, come avvenne in Roma, acuisce meravigliosamente gli ingegni, accresce le forze e il coraggio della massa, sviluppa tutte le sue facoltà naturali; perciò un popolo dominatore è sempre superiore a tutti gli altri per vedute politiche e per valore, fino a quando la corruzione propria di questa età e delle età successive non giunga a limitare e a frenare l'azione intellettiva delle menti. C'è di più quando un popolo amplia i confini dello stato e prevale sopra gli altri, quando lo fa con una volontà unica come al tempo in cui Fabrizio poteva dire che i Romani non volevano possedere l'oro ma i signori dell'oro; allora questo popolo si è sollevato dalle consuetudini famigliari, è uscito dalla società domestica; le famiglie, tolti i confini delle pareti paterne, si sono avvicinate, fuse perfettamente insieme, diventate un corpo unico: allora la *società civile* è quella che domina la *famigliare*, allora il governo si è perfettamente costituito e i governanti possono dettare delle *leggi* secondo le quali si regoli la nazione al posto delle *consuetudini* proprie dei popoli che non escono dai vincoli dei costumi famigliari[147] e che non possono andare avanti speditamente come fanno i popoli

[147] [*Ndc*. Nota del Rosmini sulle "leggi civili", o meglio, sulle "consuetudini famigliari" degli antichi Egizi, e sui pregi che vi ravvisarono Platone e Charles Rollin].

uniti e civili. Ora qui si deve riflettere che nelle nazioni dove il governo civile può rafforzarsi e disporre delle cose con mentalità universale senza trovare ostacoli insuperabili da parte delle famiglie, qui, cioè in mezzo a questo popolo, viene costituita una fonte perenne di intelligenza che si identifica nello stesso governo civile, soprattutto se il popolo si governa da se stesso.

Un governo ha sempre la necessità di fare un grandissimo uso dell'intelligenza, perché governare è riflettere e calcolare, e perciò le masse attingono abitualmente e in continuazione molto potere sulla propria intelligenza dal governo che in qualche modo esercitano, oppure che viene esercitato in mezzo a loro e con il loro consenso. Tali governi universali e liberi di tendere al bene comune, non esistono nelle nazioni limitate all'acquisto delle ricchezze mediante le industrie manifatturiere, perché queste non producono un uso di intelligenza sufficiente a rompere i vincoli famigliari, come dicevo, e a fare della città un corpo compatto e dominante su tutti gli interessi privati. Il solo commercio globale produce un livello di intelligenza sufficiente a ciò. Ci sono state delle grandi nazioni rese potenti e guerriere dal commercio, come Tiro e Cartagine. Ma anche queste, alle quali il commercio generò la *potenza* e un *governo civile prevalente* sulle istituzioni famigliari, dovettero alla fine cedere ad altre nazioni nelle quali l'*età della potenza* successe naturalmente all'*età dell'esistenza sociale*, e senza derivare la sua origine dalla *ricchezza*[148].

IV. La prima età non sviluppa tanta intelligenza nelle masse quanto lo fa la seconda; ma l'uso dell'intelligenza nella prima è più sano e incorrotto: essendo il *fine prossimo* della società limitato alla sua esistenza e fondazione e alla sua difesa, nessuno desidera ancora allargare i confini della patria[149]. Questo

[148] [*Ndc.* Nota del Rosmini sul modo in cui "nelle nazioni commerciali che passarono alla potenza come a un mezzo per arricchirsi, l'età della potenza succede, o piuttosto dipende da quella della ricchezza, e con quella della ricchezza si mescola", con riferimento – rinviando a Diodoro Siculo e a Strabone – a quanto fecero i Fenici "per agevolarsi la strada al commercio delle Indie"].

[149] [*Ndc.* Nota del Rosmini sulla consapevolezza da parte di M. G. Giustino "delle prime due età sociali" e loro descrizione, e sulla durata, secondo

è uno scopo puro e giusto, e può solo essere utile alla patria stessa: l'amore ad essa, senza essere così superbo ed esagerato come nella seconda età, è però sincero e forte come la natura.

Concludiamo: la maggior quantità di intelligenza delle masse viene espressa nella seconda età, in cui la volontà collettiva tende a rendere la patria gloriosa e dominatrice; al contrario, la prima età si distingue per un meno vasto uso di intelligenza, ma più logico e morale.

Nella terza età il grado di intelligenza che si sviluppa nelle masse, sebbene sempre minore rispetto alla seconda, varia a seconda del mezzo che le masse utilizzano per aumentare la ricchezza: commercio, attività manifatturiere o agricoltura.

Le masse che tendono ad arricchire con il commercio, acquistano un uso di intelligenza maggiore, che si avvicina a quello delle nazioni determinate a dominare.

Le masse che tendono ad arricchirsi con le attività manifatturiere, sviluppano meno capacità intellettive delle mercantili, ma più delle agricole.

Infine, le masse che ricavano le loro ricchezze dall'agricoltura, sebbene da questa attività ricevano un potere minore di usare la propria mente rispetto alle nazioni manifatturiere e mercantili, tuttavia entro la loro sfera d'azione usano più correttamente le loro facoltà di intendere. L'agricoltura, si noti bene, ha una stretta relazione con l'opera della fondazione delle società civili, e quella e questa mantengono il buon senso nelle popolazioni.

L'ultima età, poi, quella dei piaceri, non ha per sé nessuna capacità di sviluppare l'intelligenza: le masse, in quest'ultimo tempo, logorano insensibilmente e consumano il potere acquistato sulla propria intelligenza, come il figliol prodigo dissipa i tesori a lui lasciati dai suoi avi[150].

Appiano, "del buon tempo di Roma, facendolo giungere fino alla rovina di Cartagine, o fino alla guerra di Antioco, con la quale i Romani si arricchirono e gustarono le delizie dell'Asia"].

[150] [*Ndc.* Nota del Rosmini circa l'errore di credere che i "patimenti abbiano forza di muovere un popolo decaduto a rimettersi sulla via della prosperi-

Capitolo VI
Una legge provvidenziale regge la dispersione e le traversie della gente
omesso

Capitolo VII
Ricapitolazione
omesso

Capitolo VIII
In che modo l'errore che commettono le masse nel determinare il fine della società civile si renda più o meno funesto secondo la forma di governo

Ciò che abbiamo detto fin qui sull'errore che commettono le masse nel determinare con gli istinti della loro volontà corrotta il fine della società civile, per se stesso indeterminato, si realizza ugualmente in qualsiasi forma di governo.

Tuttavia, non sarà vano osservare che le differenti forme di governo possono più o meno velocemente rendere dannosa alla nazione la corruzione delle masse.

È certamente vero che anche se il governo non fosse in mano alle masse ma a degli individui esenti dalla corruzione comune, non si potrebbe impedire la rovina dello stato se i governanti non possedessero un potere morale tale da redimere le masse dalla loro corruzione. Perché le masse in tali condizioni non rispettano le leggi, e spingono il governo a emanare disposizioni irregolari, eccessive, che producono uno stato penoso, arbitrario ed effimero. Ma almeno, nella rovina irreparabile dello stato, le masse escluse dal potere non

---

tà", con riferimenti a quanto scrive Tocqueville sugli indiani dell'America del Nord e di quella del Sud].

influiscono direttamente ma solo indirettamente, con la loro passività e invincibile resistenza a condividere le finalità del saggio governo e a cooperare con esso alla salute pubblica e al bene comune.

Al contrario, se accade che le stesse masse corrotte gestiscono il potere, come è nella forma democratica, è chiaro che queste finiscono per spingere direttamente lo stato alla rovina finale, riversando i loro vizi, l'ignoranza e gli istinti brutali nelle stesse leggi e disposizioni pubbliche. Appunto per questo si vedono gli stati democratici, quando si trovano all'ultimo stadio della corruzione, mossi dall'istinto di conservazione, ridursi subito e trasformarsi in aristocratici o monarchici, fatto che, senza salvarli, prolunga di qualche tempo la loro esistenza.

Fu per questa funesta azione delle masse al potere che i costumi a Roma, secondo le parole dello storico Sallustio, precipitarono come fa un torrente; e la potenza romana sarebbe caduta ancor più velocemente e con una disgregazione più vergognosa, se il potere non fosse stato prontamente raccolto nelle mani dei Cesari; la bestiale malvagità di alcuni di questi imperatori non riversava nelle leggi e nelle disposizioni dello stato tanta ignoranza, tanta confusione, tanta pazzia, quanta vi avrebbe versata la plebe romana se avesse continuato ad essere legislatrice e responsabile delle vicende pubbliche; perché la corruzione di tutti è un peso immensamente maggiore della corruzione di uno solo o di pochi, anche se perversi.

Per capire come il popolo arbitro delle cose pubbliche influisce su di esse a seconda del suo stato intellettuale e morale, è necessario che consideriamo quello che capita attualmente a popolazioni che non si possono definire in verità corrotte, ma tuttavia non sono immuni da pregiudizi e passioni e neppure da quel grado di ignoranza che non manca mai nelle moltitudini: parlo dell'America. Ecco le riflessioni di uno scrittore vissuto lungamente negli Stati Uniti, dove ha osservato con rara imparzialità il bene e il male di quel governo.

> In Europa molti credono senza dirlo, o dicono senza crederlo, che uno dei grandi vantaggi del suffragio universale sia quello di chiamare alla direzione degli affari uomini degni della fiducia pubblica.
> Per me, devo confessarlo, da ciò che ho visto in America, non mi pare che la cosa vada così. Al mio arrivo negli Stati Uniti fui preso da meraviglia trovando quanto il merito era comune tra i governati e quanto poco fra i governanti. È una costante che ai giorni nostri negli Stati Uniti gli uomini più stimabili sono ben di rado chiamati alle funzioni pubbliche; e bisogna riconoscere che la cosa va così da quando la democrazia ha oltrepassato tutti gli antichi limiti. È chiaro che negli ultimi cinquant'anni la razza degli uomini di stato in America ha perso molta importanza.
> È impossibile, qualunque cosa si faccia, innalzare il buon senso del popolo al di sopra di un certo livello. Per cui è difficile concepire una società dove tutti gli uomini siano lungimiranti, tanto quanto è difficile concepire uno stato in cui tutti i cittadini siano ricchi: sono due difficoltà correlate tra loro. Quale lungo studio, quante diverse nozioni sono necessarie per formarsi un'idea esatta del carattere di un uomo solo? Il popolo non troverà mai il tempo né i mezzi di darsi a questa fatica. Poi bisogna giudicare sempre in fretta, appigliandosi a ciò che è più evidente. Quindi capita che i ciarlatani di tutti i generi conoscano molto bene il segreto per piacere al popolo, mentre invece i suoi veri amici falliscono[151].

Ecco come il grado di ignoranza propria del popolo influisce nelle sue scelte quando dipende da lui il potere pubblico. Lo stesso si può dire dei vizi particolari, che sono troppo spesso presenti nelle decisioni che il popolo prende nelle democrazie.

[151] A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, tom. I, parte II, cap. V [in ID., *Œeuvres*, cit., vol. I, pp. 203-04].

> Non è che alla democrazia manchi sempre la capacità di scegliere gli uomini di merito; le manca il desiderio e il gusto di fare una tale scelta.
> Non dobbiamo nascondere che le istituzioni democratiche sviluppano enormemente il sentimento dell'invidia nel cuore umano. Questo non nasce tanto perché offrono a ciascuno dei mezzi per rendersi uguale agli altri, ma perché questi mezzi falliscono continuamente in mano a chi li usa. Le istituzioni democratiche risvegliano e lusingano la passione dell'uguaglianza, senza poterla mai soddisfare pienamente. Questa uguaglianza totale sfugge ogni giorno di mano al popolo nel momento stesso in cui crede di stringerla, e fugge, come dice il filosofo francese Pascal, di una fuga perenne; il popolo si riscalda nella ricerca di questo bene, tanto più prezioso perché è abbastanza vicino per essere conosciuto, e abbastanza lontano per non essere ancora gustato. La possibilità di riuscire fa muovere il popolo, l'incertezza del successo lo irrita: si agita, si stanca, si inasprisce. Tutto ciò che da qualsiasi parte gli si presenta davanti, gli sembra un impedimento alla realizzazione dei suoi desideri, e non c'è una manifestazione di superiorità legittima, che non sia fastidiosa ai suoi occhi.
> Negli Stati Uniti il popolo non odia le classi elevate, ma prova poca benevolenza nei loro confronti, ed è pronto nell'escluderle dal potere; non teme i grandi ingegni, ma non sono di suo gradimento. In generale tutto ciò che si eleva senza il suo appoggio, ottiene molto difficilmente il suo favore[152].

Se dunque queste passioni si sviluppano nelle masse non corrotte, come in America, se esse influiscono a tal punto nelle cose più rilevanti, una delle quali è certamente l'elezione dei magistrati, che distillato di ignoranza e perversione sarà quello che verserà negli affari pubblici un popolo interamente corrotto in un governo democratico? Negli stessi stati diversi della federazione americana, si può vedere una gradazione nella

[152] *Ivi* [pp. 204-05].

scelta malriuscita dei funzionari pubblici, a seconda del livello di ignoranza e di corruzione del popolo dei vari stati.

> A mano a mano che si discende verso sud, negli stati dove il legame sociale è più recente e meno forte, l'istruzione meno diffusa e i princìpi della morale, della religione e della libertà sono mescolati insieme in un modo meno felice, ognuno si può rendere conto che le capacità e le virtù diventano sempre più rare fra i governanti. Quando finalmente si entra nei nuovi stati del sud-ovest, nei quali il corpo sociale stesso è solo un agglomerato di avventurieri e speculatori, è difficile capire non solo come e a chi venga affidato il potere, ma anche per quale forza indipendente dalla legislazione e dagli uomini, lo stato possa crescere in quei luoghi e la società prosperare[153].

Questi esempi bastano per far conoscere quanto velocemente, nei governi democratici, i vizi e l'ignoranza della plebe facciano crollare la società stessa, se superano un certo livello.

Se la plebe in massa non governa, ma governano solo pochi, è certo che, anche se scelti male, non mandano così rapidamente in rovina lo stato, poiché è impossibile che pochi lo danneggino con tanta ignoranza e malvagità, quanto una massa di malvagi che può fare tutto ciò che vuole.

Per non allontanarci dall'esempio dell'America, limitandoci anche al solo punto dell'elezione dei magistrati, si è osservato che si riscontra il più strano contrasto tra la qualità delle persone che siedono nell'aula dei Rappresentanti e quella di chi compone il Senato. L'assemblea dei Rappresentanti a Washington ha un aspetto popolaresco: ci sono solo alcuni uomini famosi, poi piccoli avvocati di provincia, commercianti, persino gente della più bassa classe sociale, incapace di scrivere correttamente. Questa è l'elezione diretta del popolo.

Il Senato contiene le eccellenze d'America: avvocati eloquenti, distinti generali, abili magistrati, uomini di stato cono-

[153] *Ivi* [pp. 206-07].

sciuti. Questa è l'elezione fatta dalla legislatura di ciascuno stato. Sebbene i legislatori dei singoli stati, scelti direttamente dal popolo, non siano per caso il meglio dei cittadini, tuttavia le elezioni dei Senatori che spettano loro superano di tanto quelle che l'intera massa del popolo fa dei suoi rappresentanti. «È facile – conclude il nostro autore – prevedere che in futuro le repubbliche americane saranno costrette a estendere l'uso dei due gradi di votazione nel loro sistema elettorale, a meno di perdersi miseramente fra gli scogli della democrazia»[154].

In certe nazioni, come ad esempio in quella cinese, la massa del popolo è corrotta, e tuttavia esse vivono per l'oligarchia intellettuale che presiede al governo. Sebbene la Cina non abbia un governo forte e non sia avviata per il cammino di un incivilimento progressivo (il che è proprio solo delle nazioni cristiane), tuttavia il suo governo non si scioglie, perché gli studi assidui nella classe dei mandarini mantengono un certo grado di intelligenza, quanto basta a stabilizzare l'esistenza della società. Esistenza che finirà da sé non appena la Cina entrerà in contatto con le nazioni cristiane, più civili[155].

Infine, il Cristianesimo, mettendo degli individui a capo della grande società religiosa, quali maestri e pastori delle moltitudini, indicò la forma di un governo naturale. Ma ordinando poi che questi individui siano persone eccellenti per santità e sapienza, consacrandoli esclusivamente al bene dell'umanità, collegando l'influenza e l'autorità divina ai riti della loro consacrazione, domandando alle loro coscienze di rendere rigorosamente conto del modo in cui esercitano il loro magistero, dando a loro soli il diritto di eleggersi i loro successori e di mandarli in nome di Dio perpetuamente, affinché avvenga l'elezione

---

[154] *Ivi* [p. 208].

[155] [*Ndc*. Nella nota Rosmini delinea una similitudine tra quanto detto e ciò che avviene in India, e la conclude richiamando quanto scritto da Tocqueville (*De la démocratie,* cit., t. II, cap. IX [in Id., *Œeuvres, cit*, vol. I, p. 168]) sul paragone tra le repubbliche greca e romana e quella americana a proposito del rapporto tra cultura e popolo, e sui vantaggi di una comparazione che ritiene inutile al fine di prevedere cosa potrebbe succedere, sostenendo la necessità di applicare idee sociali nuove per capire una società così nuova].

migliore; offrendo inoltre ai loro stessi discepoli dei lumi, delle dottrine e dei criteri con i quali possano distinguere la buona dottrina dalla non buona dottrina e la buona condotta dalla non buona condotta degli individui che li governano, e possano allo stesso tempo discernere i veri dai falsi maestri, la voce dei pastori da quella dei mercenari e dei lupi. Il Cristianesimo, facendo tutto questo, risolse il gran problema che domandava "quali siano le migliori garanzie che si possono avere contro gli abusi dei governanti", dimostrando che "le migliori garanzie sono tutte poste nella coscienza dei governatori, nei lumi morali e nella coscienza dei governati". Al di fuori di queste garanzie cristiane invano s'immaginano delle teorie politiche: tutte le costituzioni e le forme di governo, composte ingegnosamente con qualsiasi astuzia, hanno un lato debole, dal quale, come da una vasta breccia, entra apertamente la violenza, il dispotismo, il micidiale arbitrio dei più scaltri insieme ai più viziosi.

Concludendo dunque, è chiaro che le società umane abbandonate a se stesse, senza una guida straordinaria e potente che le freni e diriga, hanno quasi un percorso fatale prestabilito, per il quale scendono a mano a mano alla rovina irreparabile. Ma questa potente guida, questo salvatore delle società umane, esiste? È forse un qualche uomo straordinario, è la ragione di qualche individuo che si sollevi per saggezza al di sopra dei suoi concittadini, sopra la società intera di cui è figlio? Vediamolo, esaminando quanto potere ha la *ragione speculativa* degli individui sopra le *masse,* e se questa ragione ha tanta forza da trattenerle dal loro corso, riconducendole a governare le loro volontà sociali e le loro azioni con il criterio politico indicato, il quale esige che la società tenda sempre all'appagamento dei suoi membri; e all'acquisizione dei beni particolari solo quel tanto che le è utile a produrre l'appagamento, e nulla più.

Capitolo IX

Quanto può la ragione speculativa degli individui nel condurre al loro legittimo fine le società civili. Individui che preparano la via alla fondazione dei governi civili

Prima di quella civile esiste la società domestica: prima della famiglia ci sono gli individui.

L'*individuo* e la *società domestica* portano un loro elemento nella società civile.

Quindi per conoscere a fondo l'intera natura di una società civile, è molto importante conoscere quale è stata la condizione delle famiglie e degli individui che l'hanno preceduta.

Le cose dette nei capitoli precedenti dimostrano chiaramente quanto la condizione della società famigliare e degli individui che all'inizio compongono la società civile, dia a questa un'impronta e un carattere speciale.

La famiglia si compone di genitori e figli. Non c'è alcun dubbio che i figli ricevano dalla natura una parte di costituzione fisica-intellettuale-morale stabilita dalla Provvidenza, su cui l'uomo non può nulla e niente sa prevedere. Ma questa parte di costituzione originaria nella procreazione, di nuovo, si conserva in parte e in parte si muta. La parte immutabile della costituzione originaria diventa il carattere distintivo delle stirpi, e la parte mutabile forma il carattere individuale; la previsione umana non giunge né all'uno né all'altro, e non può fare calcoli su di essi, perché la Provvidenza se li è riservati al fine di sistemare attraverso loro le vicende dell'umanità. Tutto ciò avviene secondo leggi arcane su cui non voglio trattenermi in queste pagine.

Questi due elementi, l'ereditato, che dà il carattere alla famiglia, e il nuovo, che dà il carattere a individui diversi della stessa famiglia, non sono divisi equamente a metà, ma prevalgono una volta l'uno, una volta l'altro.

È troppo evidente che, se prevale la parte originaria o fissa, propria della stirpe, l'individuo non uscirà dalla famiglia, la

quale ne riceverà unione e forza. È chiaro, al contrario, che se prevale la parte nuova e individuale su quella originaria e famigliare, l'individuo si riconoscerà appena come appartenente a quella famiglia, e la famiglia non lo ammetterà con uguale intimità fra i suoi: sarà dunque destinato o a rimanere isolato[156], o a fondare una nuova famiglia, o a impegnarsi in qualche impresa più universale, a prendere l'abito e il compito di saggio o di avventuriero. I fondatori delle società molto probabilmente provengono da questa categoria di uomini[157]. Chi non vede che solo la Provvidenza può farli nascere, armonizzando in essi i due elementi in modo che ne esca questo effetto? Chi non sente la verità necessaria di quella sentenza che dice «fu Dio che divise le nazioni sulla faccia della terra»[158]? Chi non si accorge che solo al Creatore spetta predestinare il carattere delle diverse nazioni, perché è lui solo che preordina e combina, in un modo sempre differente ma sempre sapiente, i due elementi della costituzione originaria degli individui?

A questi due elementi, poi, della costituzione nativa a cui sono legati tutti, tanto i padri quanto i figli, si aggiunge l'educazione, la quale modifica la costituzione dei figli con l'azione che i padri esercitano su di loro.

Qui prendo la parola educazione con il significato più generale. Ora, anche nell'educazione, causa molto influente nella formazione degli individui umani, è necessario distinguere due parti: una tradizionale e fissa nelle famiglie, e una nuova, che aggiunge di suo l'istitutore, cioè il padre di famiglia, traendola dalle proprie meditazioni personali.

---

[156] [*Ndc*. La nota del Rosmini tratta dell'"origine naturale dei *poveri* e dei *proletari*: isolato, l'individuo è debole e abbandonato"; e "di quelli che sono smisuratamente ricchi e potenti"].

[157] [*Ndc*. Nella nota Rosmini fa riferimento al cap. X del Genesi in cui si parla "delle origini antichissime delle cose, si descrivono le prime famiglie che ebbero origine dai tre figli di Noé", e si mostra come il "violento" Nembrod "deve aver avuto una costituzione in cui l'elemento originario della stirpe era di lunga sopraffatto dall'elemento individuale, e tuttavia ciò non gli toglieva la libertà di fare il male o il bene a sua scelta"].

[158] Gn 11, 8.

È facile vedere che queste due parti dell'*educazione* umana, ciascuna delle quali dà il suo elemento agli individui in formazione, hanno una certa corrispondenza nelle due parti che abbiamo distinto nella *generazione*, ciascuna delle quali porta l'elemento proprio nella costituzione originaria degli uomini. È facile anche vedere che nella stessa ragione, nella quale sono mescolati insieme nell'istitutore, cioè nel padre di famiglia, i due elementi congeniti, in quella stessa essi si troveranno mescolati anche nell'istituzione ed educazione che egli darà ai figli. Se nella nativa costituzione del padre prevale l'elemento gentilizio, anche nell'istituzione o educazione che egli darà ai figli prevarrà l'elemento tradizionale o proprio della famiglia. Se prevale l'elemento nuovo e individuale, egli comunicherà ai figli non tanto il tesoro delle dottrine e credenze ricevute per tradizione dagli antenati, quanto i frutti delle sue ricerche e i suoi pensieri individuali.

La stessa cosa che si dice di un padre verso i figli, è valida anche per i figli nei confronti dei loro discendenti. In ogni nuova *generazione* entra: *1.* un *elemento gentilizio* dato dalla natura, e un *elemento tradizionale* ad esso corrispondente, dato dall'educazione; *2.* un *elemento individuale* dato pure dalla natura, e un *elemento individuale* corrispondente, comunicato loro dal padre nell'educazione. Questi elementi dunque si moltiplicano sempre di padre in figlio, e si mescolano in modo vario e si modificano del tutto, secondo la disposizione arcana di quella Provvidenza che dirige segretamente, ma infallibilmente, ai suoi fini l'umanità[159].

Chi non si accorge che l'*elemento gentilizio* tende a conservare e l'*elemento individuale* tende a innovare?

---

[159] Di frequente le Scritture dicono che le generazioni umane sono da Dio divise e condotte, affermazione che viene sviluppata specialmente nel salmo 32 [11.13-15], nel quale si dice che «il pensiero di Dio va di generazione in generazione», che egli «tien d'occhio dal cielo tutti i figli degli uomini», che «forma egli stesso i loro cuori a uno a uno» ecc. «*Cogitationes cordis eius in generationem et generationem*». « *... De coelo respexit Dominus: vidit* OMNES *filios hominum. De praeparato habitaculo suo respexit super omnes qui habitant terram. Qui finxit* SINGILLATIM *corda eorum: qui intelligit omnia opera eorum*».

Questi due elementi sono dunque entrambi preziosi, perché hanno due funzioni necessarie: la prima deve mantenere le ricchezze fisiche, intellettuali e morali del genere umano perché non vengano disperse; la seconda deve sviluppare le facoltà umane e far progredire gli uomini nella triplice via dei beni fisici, intellettuali e morali. Il primo elemento è dunque il princìpio del sistema della *resistenza,* il secondo è il princìpio del sistema del *movimento*. Quando gli uomini, smettendo di dividersi in fazioni e di discutere ogni giorno astiosamente, apriranno gli occhi e vedranno che se tutto fosse *movimento* tutto morirebbe, e se tutto fosse *resistenza* ogni cosa nel genere umano imputridirebbe, allora quelli che amano la resistenza rispetteranno chi ama il movimento e nessuno dei due gruppi vorrà escludere l'altro dalla terra, e l'uno riconoscerà che l'altro è necessario alla propria esistenza, e allora insieme, secondo gli impulsi della propria natura, opposti sì, ma senza guerra e odio, lavoreranno alla felicità comune, che è alla fine l'oggetto di entrambi. Queste due fazioni si ritrovano nei più antichi capi delle generazioni umane: tra i figli di Noè, in Sem prevalse l'*elemento gentilizio,* in Jafet l'*elemento individuale,* il primo divenne il capostipite delle nazioni stanziali e di conservazione, il secondo di quelle maggiormente propense al progresso.

Ma non esageriamo: tutto ciò che in se stesso è buono nelle cose umane è soggetto a deteriorarsi. Anche i due elementi citati sono soggetti destinati alla corruzione, e in tal caso diventano fonte di male. L'elemento originario e gentilizio, prezioso finché mantiene le buone tradizioni e le utili consuetudini, diviene dannosissimo quando nella famiglia sono entrati gli errori e i costumi sbagliati, perché quell'elemento conserva con uguale ostinazione le cose buone e quelle malvagie, e queste ultime forse più tenacemente. È allora che la divina Provvidenza, servendosi dell'elemento individuale che contrappone a quello gentilizio per correggerlo, suscita guerre e rivoluzioni, affinché le famiglie corrotte, dividendosi e disgregandosi, si rinnovino e si purifichino.

Non bisogna credere tuttavia che l'errore, la superstizione, il vizio siano sempre esistiti fin dalle origini del genere umano.

Non solo il Cristianesimo insegna il contrario, ma tutti quelli che riconoscono Dio come creatore della prima famiglia umana, credono anche che quella prima creatura fosse perfetta e fornita delle conoscenze e delle forze necessarie per praticare pienamente la virtù. Se le conoscenze fossero state fedelmente trasmesse ai discendenti, avrebbero formato la vera e sicura sapienza del genere umano; la loro alterazione o la loro perdita è da addebitare al *princìpio individuale* che tende a innovare e che dal libero arbitrio degli individui può essere rivolto al bene o al male[160]. Il *princìpio individuale* introdusse nelle famiglie gli errori e le superstizioni che non esistevano prima. Dopo questa operazione malvagia, è chiaro che il *princìpio gentilizio* conservatore non è più benefico ma dannoso, perché il suo operare rinforza e rende incorreggibile il male introdotto nelle famiglie. Ed è quando le famiglie giungono a questo punto che il male seminato in esse dal *princìpio individuale* può essere sradicato solo con la distruzione e il disgregamento delle famiglie stesse: il che è anch'esso opera dello stesso princìpio individuale, princìpio delle imprese belliche di ogni genere.

Ora il discorso ci ha fatti risalire fino a Dio e alle dottrine e grazie comunicate da Lui alla prima famiglia. Siamo giunti a qualcosa di sovrumano: è necessario tenere conto anche di questo nell'elencazione di tutti gli elementi portati dagli uomini nella formazione delle società civili; così avremo tre princìpi che prepararono la formazione delle società civili e che con-

[160] [*Ndc*. Nota del Rosmini sull'opinione del Romagnosi: «il crescere, lo svilupparsi, il dividersi in professioni in un dato popolo è opera così tutta della natura, come il crescere, il diramarsi, il fruttificare delle piante» (*Questioni sull'ordinamento delle statistiche*, quest. VI, in: G. D. ROMAGNOSI, *Collezione degli articoli di economia politica e statistica civile*, cit., vol. III, p. 19) Opinione confrontata con quella di Vico, secondo il quale «le nazioni nel loro corso tengono certe leggi fisse». Rosmini è del parere che "una volta si volevano spiegare tutti gli avvenimenti dei popoli mediante il libero arbitrio di alcuni pochi individui; ora che si é conosciuto che nell'andamento delle nazioni c'è qualcosa di indipendente dall'uomo, una mano invisibile che lo conduce, non si vuole più saperne di libero arbitrio: tutto avviene da sé per la natura delle cose. Tale é l'esagerazione in cui precipita la moderna scuola storico-fatalista!"].

tengono le cause sommarie delle loro diverse caratteristiche; e sono: *1.* un princìpio *divino*, che viene conservato nella tradizione; *2.* un princìpio *gentilizio* che è doppio: a) *nativo*, dato dalla natura, b) *acquisito*, ricevuto dall'educazione; *3.* un princìpio *individuale*, anch'esso doppio: a) *nativo*, b) *acquisito* con l'uso del proprio princìpio nativo individuale. Entrambi i princìpi, *gentilizio* e *individuale*, subiscono qualche alterazione ad ogni nuova generazione[161].

Questi tre princìpi rendono possibile la società civile, fornendo agli individui che la compongono una certa quantità di intelligenza necessaria per la formazione della società stessa. È evidente a questo punto che la ragione degli individui ha una parte fondamentale nella preparazione della via che porta alla società civile.

Ma la società civile ha bisogno ancora di altre operazioni preliminari quando gli uomini siano caduti fino alla vita nomade e selvaggia.

È necessario, per prima cosa, che si recuperi l'elemento divino, dando loro un culto divino unico, verso cui vediamo particolarmente attenti tutti i fondatori delle prime comunità civili[162]; è necessario, in secondo luogo, che qualcuno insegni loro la distinzione degli anni e dei mesi, come si narra che fece Fegous figlio di Inaco nel Peloponneso[163]; è necessario che si istituiscano i matrimoni, cosa che nell'Attica si attribuisce a Ce-

---

[161] Il lettore vede, da questi cenni, a quali princìpi dovrebbe essere condotta una completa "Storia dell'Umanità".

[162] [*Ndc.* Nota del Rosmini su quanto i classici (Igino, Taziano, Clemente Alessandrino, Eusebio, Epifanio e Agostino) hanno tramandato su come Foroneo, erigendo un'ara a Giunone, divenne re nell'Argolide].

[163] «*Honore tanto ideo dignum putarunt (Phegous fratrem Phoronei) quia in regni sui parte iste sacella constituerat ad colendos Deos, et docuerat observari tempora per menses atque annos*» [Lo ritennero degno di sì grande onore (Fegoo, fratello di Foroneo) perché nel territorio di sua eredità aveva fatto costruire tempietti per onorare gli dèi e aveva insegnato che fossero osservati determinati periodi di tempo durante i mesi e gli anni], (AUGUSTINI, *De Civitate Dei*, XVIII, 3) [cap. 3, in S. A. AUGUSTINI *Opera omnia*, Parisiis 1845, tom. VII, c. 562].

crope[164]; è necessario che si introducano le lettere dell'alfabeto, portate da Cadmo[165] nella Beozia; è necessario che si insegni ai popoli a esercitare l'agricoltura, come in Eleusi e altrove fece Triptolemo[166]; infine è necessario che si rendano sicure le contrade combattendo le fiere e i banditi, opera svolta da Ercole e Teseo[167], affinché gli uomini possano dissodare, coltivare e disboscare le terre senza pericoli.

Tutti questi e altri simili lavori sono preliminari all'istituzione delle società civili[168]: rimuovono gli ostacoli alla convivenza civile degli uomini e arrecano lo sviluppo necessario alla loro intelligenza; e tutto ciò, o quasi, è opera certamente della ragione speculativa di alcuni individui eccellenti; è l'elemento individuale che opera al bene universale delle masse.

CAPITOLO X
Continuazione. Fondatori e primi legislatori
omesso

---

[164] «*Cecrops primus Athenis unam foeminam uni viro coniunxit; cum antea promiscue congrederentur, nuptiaeque essent communes*» [Cecrope per primo, ad Atene, unì in nozze una sola donna a un solo uomo, mentre prima si univano promiscuamente, e le unioni erano superficiali], ATHENAEUS, lib. XIII [cap. II 555 b, Teubner, Lipsia1857-1859, vol. III, p. 2; Cecrope regnò intorno al 1550 a. C., vivente Mosé.

[165] «*Phoenices qui cum Cadmo advenerunt, cum alias multas doctrinas in Graeciam induxere, tum vero literas, quae apud Graecos antea non fuerant*» [I Fenici giunti con Cadmo introdussero in Grecia molte altre dottrine, e anche la letteratura, che prima presso i Greci non c'era], HERODOTUS, V, 58 [HERODOTI, *Historiarum libri IX*, lib. V, cap. LVIII, Teubner, Lipsia 1887, vol. II, p. 29. A stento si può immaginare una società civile priva delle lettere dell'alfabeto, per cui si può convenientemente dire che come la loquela è il mezzo di comunicazione della società famigliare, così la scrittura sia il mezzo di comunicazione proprio della società civile. Cadmo fu re di Tebe intorno al 1519 a. C.

[166] Triptolemo fu intorno al 1409 a. C.

[167] L'Ercole tebano fu intorno al 1280 a. C.; Teseo regnò in Atene verso il 1236 a. C.

[168] Una volta istituita la società, questi lavori continuano; ma è chiaro che la convivenza civile non potrebbe cominciare se prima non sia stato fatto qualcosa almeno delle attività menzionate.

Capitolo XI
Quanto può la ragione degli individui riformare le nazioni giunte all'ultima corruzione

Le società civili si fondano e si dotano di leggi attraverso una collaborazione armoniosa delle masse con gli individui che ne sono a capo con il loro consenso: gli uni e le altre tendono a uno stesso scopo: le masse con certe loro propensioni e attitudini segrete, i loro capi con l'azione palese e coraggiosa.

Ma quando le masse sono giunte all'ultimo stadio di corruzione sociale dopo aver percorso tutte le età della loro vita naturale, in quella debolezza morale in cui ogni parola generosa è morta o derisa, possono ancora gli individui riscattarle dal degrado in cui sono cadute? Qui l'individuo è solo, le masse non lo assecondano.

Se un'opera così grande fosse possibile, potrebbe essere compiuta da una di queste tre categorie di persone: *1.* dai *conquistatori, 2.* o da nuovi *legislatori, 3.* o infine da *filosofi.*

Esaminiamo il potere che ciascun gruppo di tali persone può avere sulla riforma di una società civile giunta all'ultimo stadio di degrado, cominciando dai conquistatori.

Capitolo XII
Continuazione. Conquistatori
omesso

Capitolo XIII
Continuazione. Secondi legislatori, filosofi
omesso

Capitolo XIV
I vari modi in cui scompaiono le società
omesso

Capitolo XV
Come il Cristianesimo risuscitò le società civili irreparabilmente perite

In questo stato di cose, mentre le istituzioni civili del mondo antico erano prossime alla fine, è comparso sulla terra il Cristianesimo.

Introdotta questa novità, si modificarono tutte le cose umane: l'umanità fu sconvolta dalla potenza del rimedio, poi prese subito un nuovo corso.

L'istituzione cristiana, pienamente consapevole di ciò che operava, si presentava agli uomini sconfortati con il nome di vangelo (εὐαγγέλιον), che vuol dire *buona novella*; faceva una promessa quasi impossibile, quella di rinnovare tutte le cose: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose»[169].

Il Cristianesimo poi ha giustificato completamente il gran nome che si era dato, ha realizzato le grandi promesse: dopo duemila anni vediamo la sua opera, il mondo rinnovato, vediamo le società cristiane non solo rinnovate, ma dotate di una specie di immortalità, sicure contro i sovvertimenti, e avviate sulla via di un incivilimento indefinito. Il Cristianesimo, espandendosi enormemente, continua ad attirare tutto a sé, portando con sé nella sua marcia trionfale e raccogliendo intorno le ultime parti, le più disperse, del genere umano.

Così è successo: il nostro compito è quello di analizzare i fatti, spiegando per quanto possibile il modo in cui il Cristianesimo ha soccorso l'umanità che stava per scomparire, e ha fatto risorgere le società civili ormai scomparse.

Tentiamo di farlo, insistendo sui princìpi generali fin qui stabiliti.

Le società civili del mondo antico scomparvero perché la volontà collettiva delle masse determinò il fine prossimo della società collocandolo successivamente in beni diversi, fino a giungere a individuarlo nel piacere fisico, che per sua natura

[169] San Paolo stesso applica questo passo agli effetti della predicazione evangelica (2Cor 5, 17).

non ha alcun elemento intellettivo, ed è una cosa essenzialmente individuale e non sociale.

Quando le volontà giunsero ad avere per oggetto del loro desiderio solo il piacere, da quel momento rallentò l'attività della mente umana, fino a fermarsi completamente[170]. Così moriva l'intelligenza, perché la volontà non le presentava più un oggetto su cui esercitarsi, e moriva di conseguenza anche la volontà, perché si concentrava sull'oggetto più limitato, che non esige l'uso neppure della volontà, che è una facoltà intellettiva, poiché ai piaceri fisici basta l'istinto proprio della natura animale. Ora, non potendo le comunità civili esistere senza un certo uso di intelligenza nei loro membri, scomparivano anch'esse.

Se, dunque, c'era un modo di riparare a una così grave decadenza, esso poteva consistere solo nell'invenzione di qualche mezzo che conservasse attivi la volontà e l'intelletto, attirando e allettando queste facoltà con un bene completamente nuovo, idoneo a ripristinarne l'azione.

Ma questo bene nuovo non esisteva nella natura e neppure nella società. L'uomo aveva già sperimentato tutti i tipi di beni naturali e sociali; aveva già provato se in uno di essi poteva trovare un appagamento duraturo, ma le svariate esperienze erano solo riuscite a convincerlo che nulla possedeva la virtù che egli cercava. Dapprima si era associato con i suoi simili accontentandosi di conservare se stesso nella società. Assicurato questo, il cuore gli domandò altro. Sfolgorante, gli apparve un gigantesco fantasma di potenza e di gloria. Ne gioì il suo cuore, certo che, riuscendo a procurarsi gloria e potenza, sarebbe stato felice. La società a cui apparteneva divenne potente e dominante. Ma successivamente il cittadino, dato lustro alla patria, sentì dentro di sé un'altra voce ragionevole che diceva che la più gloriosa potenza era inutile senza ricchezza: così egli cercò di trovare la sua felicità nella ricchezza. Si arricchirono Stato e individui, ma così non era forse ancor più facile vedere che ogni ricchezza è un bene immaginario se non porta piaceri rea-

[170] La piccola oscillazione intellettiva che rimane in questo tempo non basta all'esistenza della società.

li a chi la possiede? C'è qualcosa di più ragionevole ed evidente? L'umanità dunque finì col persuadersi che l'unico bene reale non poteva essere altro infine che il *piacere*. Potenza, gloria, ricchezza divennero ai suoi occhi illusioni infantili. Una volta svelate queste terribili illusioni, potevano forse ancora illudere l'uomo, d'altra parte già divenuto voluttuoso? Andate e parlate a un popolo giunto a questo punto, nel quale non rimane più nulla di reale, a suo parere, nella gloria, nella potenza e nella ricchezza, e solo il piacere materiale gli sembra un bene reale; cercate di svegliare in lui dei sentimenti di generosità, spingetelo a imprese generose o di pubblico vantaggio: deriderà la vostra semplicità, credendo di avere idee molto più progredite delle vostre. "Tutte belle cose – vi risponde da filosofo di molta esperienza – tutte belle cose a dirsi, mio caro, ma ormai del tutto superate; la severità della virtù che proponete è una bella fantasia, ma il tempo dell'immaginazione è passato; oggi si cercano cose che si possano toccare e vedere".

Perciò è impossibile che l'umanità, corrotta perché disillusa dalla fantasia e dalle vane speranze, e convinta che non ci sia altro di reale che ciò che agita le fibre dei sensi, voglia abbandonare il *reale* per tornare all'*illusorio*, così ben conosciuto. Neppure il piacere le porta felicità, è vero, anzi la tormenta e la dilania terribilmente; ma il piacere è alla fine una cosa reale, non lo si può negare, a differenza di tutti gli altri beni precedentemente sperimentati; in più il piacere inebria, istupidisce, crea dipendenza da sé con istinti e abitudini che si trasformano in indomabili necessità. Allora, quando il popolo corrotto volesse ancora fuggire dalla sua schiavitù, non lo può più fare: le si è legato con catene più forti di ogni sua forza; diminuendo inoltre le energie dell'intelligenza, egli perde sempre più la forza che dovrebbe usare per uscirne, cadendo inevitabilmente nel vortice della legge del progresso miserevole del male, che sempre più lo lega e lo conferma nel suo infelicissimo stato.

Il Cristianesimo, dunque, per tornare al nostro discorso, nel salvare la società civile, doveva riuscire nella difficile impresa di *conservare l'intelligenza* che stava scomparendo dal genere

umano, perché questo stava perdendo il *potere prossimo* di farne uso.

Come venirne a capo? Come ha potuto il Vangelo conservare l'uso dell'intelligenza che diminuiva rapidamente nei popoli? Ha potuto proporre alla volontà umana quel bene nuovo di cui parlammo, non illusorio, ma reale come lo stesso piacere fisico? bene che, oltre alla *realità,* unica caratteristica capace di attirare a sé l'uomo già reso poco assennato dalle illusioni subite, fosse anche idoneo a mettere la sua intelligenza in attività permanente?

Vediamolo, considerando ciò che è avvenuto.

Il Cristianesimo ha annunciato in realtà un bene nuovo, come dice la parola *evangelio*; un bene a cui deve tendere l'umanità come a unico scopo di tutta la sua attività.

Questo bene, annunciato agli uomini dal Cristianesimo, non veniva dalla terra: era additato come cosa oltre la vita, e perfetto, premio di una perfetta virtù. È realissimo, pieno, infinito, dura per sempre; la vita temporale e i suoi beni sono vani, illusioni dell'immaginazione, appunto come il mondo già li riteneva; oppure, se sono reali come il piacere fisico, sono anch'essi vani, perché momentanei, incerti, mescolati con il dolore, incapaci di appagare l'essere intelligente, il cui cuore aspira a qualcosa di assoluto e di infinito.

Il solo proclamare una dottrina così elevata e in parte opposta al sentire comune e certamente alle tendenze comuni, era già molto, infatti il mondo non aveva mai udito un linguaggio uguale a questo. Tuttavia, non era sufficiente a cambiare le menti e i cuori. Affinché la nuova scuola portasse degli effetti reali nella società, nell'umanità, bisognava che inducesse gli uomini a *credere* veramente ad affermazioni così sublimi e straordinarie, e a credervi con una persuasione più forte delle altre persuasioni e convinzioni precedenti, più forte di tutte le passioni già sviluppate, di tutte le abitudini consolidate; perché quelle affermazioni scalzavano alla base tutto ciò che erano soliti pensare e praticare gli uomini sul bene e sul male: condannavano tutti gli affetti più tenaci, le consuetudini più care, diventate ormai per loro un'altra natura. Era un'impresa

enorme, e in apparenza disperata, anche solo indurre il mondo a credere speculativamente a dottrine così severe, assolute e categoriche; eppure il solo credere con la mente a quelle parole era nulla rispetto alla pratica di vita, perché gli uomini di solito si comportano così: *video meliora proboque, deteriora sequor* (vedo le cose migliori e le approvo, seguo le peggiori, traduzione del curatore). Veramente nessuno, per quanto malvagio, perde del tutto la sinderesi; tuttavia i princìpi scritti nel codice interiore del cuore rimangono inoperosi e diventano impossibili alla nostra debolezza, noiosi e tristi alla nostra malvagità. Quand'anche la nuova scuola del Cristianesimo avesse per miracolo fatto entrare nella mente e nella fede degli uomini le sue inesorabili affermazioni, agli uomini sarebbe comunque rimasta tutta la libertà di praticarle o di deriderle a loro piacere. Rimaneva infatti la cosa più difficile: dare a quelle verità che riguardavano uno stato di cose al di là della natura visibile, una forza così pratica che costringesse gli uomini a seguirle; ma gli uomini dovevano rinnovarsi da cima a fondo, annullando, per dir così, la loro vita precedente e se stessi, prendendo una vita nuova, un essere nuovo. Ciò che stupisce ancora di più, è che la nuova scuola non ignorava nessuna di queste difficoltà, ma non ne era terrorizzata, né arretrava: addirittura pretendeva che gli uomini nascessero di nuovo[171], e lo diceva chiaramente; che fossero rigenerati non solo nella mente e nel cuore, ma fino al midollo più intimo, addirittura ricreati[172].

Questa grande sicurezza di sé, questo parlare autorevole[173], distingueva il Cristianesimo da tutte le scuole dei filosofi dispe-

---

[171] «*Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei*» [In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio], Gv 3,3.

[172] «*Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut simus* INITIUM *aliquod* CREATURAE *eius*» [Di sua volontà egli ci ha generati con una parola di verità, perché noi fossimo come una PRIMIZIA DELLE SUE CREATURE], Gc 1,18.

[173] «*Erat enim docens eos sicut* POTESTATEM HABENS, *et non sicut Scribae eorum et Pharisaei*» [Egli infatti insegnava loro come uno che HA AUTORITÀ e non come i loro scribi], Mt 7,29.

rati di non ottenere nulla dalle masse: lo distingueva quanto ciò che è divino si distingue da ciò che è umano.

Un altro carattere che distingue il Vangelo dalle filosofie è che quello solo esige dagli uomini non l'una o l'altra virtù, chiudendo gli occhi sulla mancanza delle altre, ma esige la virtù tutta intera, priva di ogni vizio, senza alcuna eccezione o dispensa, mettendo in pratica il grande princìpio che "il bene non ammette difetto, in modo che anche con un solo difetto il bene non è più bene, ma c'è nell'uomo il male"[174]. Questa era la condizione posta nella promessa della beatitudine senza fine.

Il terzo segno distintivo della scuola evangelica è che essa non riguarda solo l'intelligenza ma, mentre *comanda* agli uomini l'assenso che accoglie quanto di più misterioso ella insegna a nome di Dio[175], ordina anche di conformare ai suoi insegnamenti tutte le azioni della loro vita, così che l'intelletto pare avere un ruolo secondario e non primario in questa nuova scuola: non è più il raziocinio, ma la fede, l'affetto e l'opera che si richiede agli uomini.

Infine, il quarto carattere dell'istituzione cristiana è che essa non si rivolge solo ai pochi che possono dedicarsi a speculazioni scientifiche: chiama tutti, vuole salvare tutti senza eccezione di professione, di ingegno, di età, di sesso o di educazione o di lignaggio o di linguaggio o di livello di cultura.

Ora la storia e i fatti quotidiani attestano che persone di ogni genere udirono le parole dei nuovi maestri, risposero alla chiamata, credettero ai loro sublimi pensieri, vi credettero con una forza tale da rinnovare praticamente le proprie opinioni, i propri costumi, le proprie azioni, fino a morire per essi con coraggio, con un eroismo maggiore di quello mostrato dai Romani nei tempi migliori delle loro famose battaglie. In una parola è questo il fatto innegabile, evidentissimo, comunque si

---

[174] «*Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*» [Poiché chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto], Gc 2,10.

[175] «*Qui vero non crediderit, condemnabitur*» [Ma chi non crederà sarà condannato], Mc 16,16.

spieghi: che la Chiesa di Gesù Cristo fu acclamata dalle moltitudini come maestra delle nazioni, e i popoli languenti tesero le braccia a lei come fa il bimbo al seno della madre. Il profeta Isaia, otto secoli prima, aveva visto la Chiesa e le si rivolgeva con queste parole:

> Esulta, o sterile, che non hai generato, innalza grida di gioia ed esulta, o tu che non hai provato i dolori del parto. Perché i figli dell'abbandonata saranno più numerosi di quella che ha marito, dice il Signore. Allarga gli spazi della tua tenda, distendi i teli della tua dimora senza risparmio: allunga le corde e salda bene i tuoi pioli. Perché a destra e a sinistra ti espanderai, procreando, e la tua discendenza possiederà le nazioni e popolerà le città abbandonate[176].

Con queste ultime parole è vivamente dipinto il salvataggio delle società in decadenza. Tuttavia, in ciò che abbiamo detto non c'è ancora la spiegazione di questo prodigio. Abbiamo però osservato che il Cristianesimo, per aiutare la società morente, doveva "conservare nei popoli l'uso dell'intelligenza" che stava scomparendo. Come giunse a ottenere un così grande effetto?

Confesso, e dovrà confessarlo con me ogni persona ragionevole, che qui si manifesta qualcosa di inesplicabile e di superiore alla natura. La cosa assolutamente al di là delle forze e dei ragionamenti umani è "come gli uomini potessero aver improvvisamente creduto, e creduto con una fede imbattibile, efficacissima, ai dogmi più misteriosi e alle parole più severe che conteneva il Vangelo". Questo non voglio, non so, né credo che altri possa spiegare, se non ricorrendo alla potenza misteriosa che ha l'autore del Vangelo sulle anime stesse degli uomini. Ma lasciato questo, e solo ipotizzata e data, come vediamo nei fatti, questa fede viva nelle dottrine pubbliche, non è più difficile spiegare tutte le conseguenze che il Vangelo ha recato al bene dell'umanità e della società, soprattutto quella,

[176] Is 54, 1-3.

meravigliosa, di aver conservato e fatto rinascere nelle nazioni l'uso dell'intelligenza, che stava cadendo in oblio e spegnendosi; anzi in mezzo ad esse ha acceso un fuoco sacro e perenne, al quale le menti degli uomini e dei popoli possono ravvivarsi e riaccendersi in ogni tempo.

Perché la facoltà intellettiva possa mantenersi attiva, non è sufficiente che abbia della materia su cui possa, volendo, esercitarsi.

Anzi, la materia non può mancare mai all'intelligenza umana, perché non esiste oggetto naturale che non valga a esercitare senza fine il pensiero: ogni idea della mente anche la meno produttiva, può essere l'inizio di infiniti ragionamenti, purché sia sufficiente l'attività dell'intelligenza, purché l'uomo voglia occuparsene.

Perché l'intelligenza rimanga attiva è necessario che sia mossa da qualche stimolo; in una parola, è necessario che la *volontà* muova realmente la capacità di intendere; ma la volontà non la muove se non la considera necessaria per conseguire il bene a cui ella crede e tende. Se dunque il genere umano, anziché *credere* fermamente alla beatitudine che il Cristianesimo gli promise, e praticare la virtù alla perfezione, avesse risposto: "Io non vedo ancora la beatitudine promessa; chi mi assicura che non è un'illusione?", e si fosse perso nel dubbio, sarebbe stato impossibile che il Vangelo conservasse l'intelligenza perennemente attiva, come richiesto; perciò non avrebbe mai coinvolto la volontà che, rimanendo inerte, non avrebbe mai attivato la mente degli uomini.

Al contrario, convinta la volontà dalla parola predicata, la beatitudine promessa divenne necessariamente l'oggetto più importante al quale volgere e tenere fissi in contemplazione gli occhi dell'intelligenza. Dico gli occhi contemplanti dell'intelletto, perché il Cristianesimo non cominciò, lo ripeto, a richiedere il *raziocinio*, operazione faticosa e assillante, ma invitò tutti gli uomini alla *contemplazione,* effetto naturale della fede, operazione piena di soavità, di luce e di pace. Intanto il nuovo seme, nuovo oggetto dell'intelligenza, era gettato per sempre nel mondo dello spirito; ed era tale che conteneva in sé ed

esigeva il più produttivo e permanente atto dell'intelligenza. Se ne siamo convinti, applichiamogli le regole con le quali possiamo rilevare la fecondità intellettiva di un oggetto proposto alla volontà[177], e troveremo che nessuno dei beni naturali a cui le masse tendono nelle diverse età, ne possiede tanta quanto il bene nuovo proposto dal Cristianesimo; inoltre nessuno è causa tanto potente dello sviluppo intellettuale.

Abbiamo detto come prima cosa che l'oggetto della volontà esige un uso più grande dell'intelligenza se è di ordine *spirituale*. La ragione è chiara: perché solo con l'intelligenza si possono concepire gli oggetti spirituali, i quali non cadono sotto i sensi. Ora la beatitudine proposta dal Cristianesimo è princìpalmente spirituale, e il suo oggetto è incorporeo. Per rivolgere il loro amore a questo, gli uomini devono necessariamente fare un uso elevato della pura intelligenza.

Inoltre, l'oggetto di quella beatitudine è l'unione dell'uomo con Dio, cosa che avviene essenzialmente per mezzo dell'intelletto, che rimane colmo dell'essere infinito che ne diviene luce e forma. Il modo dunque della beatitudine cristiana è soprattutto intellettuale.

Aggiungiamo che l'oggetto della beatitudine cristiana è luce e forma vitale dell'intelletto (perché la dottrina cristiana così descrive Dio), ed essendo infinito, l'intelligenza può acquisirne sempre di più senza comprenderlo mai del tutto. La comprensione di quell'oggetto trova dunque un suo proprio pascolo inesauribile, e dal desiderio sempre vivo e nuovo di possederlo meglio (poiché anche in questa vita lo si può possedere) viene continuamente spinta ad allargarsi e ad estendersi maggiormente, per essere sempre più idonea a partecipare di Dio. Perciò il bene supremo viene dal Vangelo proposto all'umanità, come una sorgente perenne di vita intellettuale: qui i fedeli trovano uno stimolo infinito a fare un uso sempre maggiore delle loro potenze intellettive, ricavandone verità nuove e scoprendo nuovi campi di luce nella contemplazione dell'infinita essenza,

[177] *Infra*, lib. I, cap. XIV.

verità che anziché saziarli, acuiscono sempre più il loro alto e purissimo desiderio di sapere.

Applichiamo anche all'oggetto a cui tende la volontà delle genti cristiane, le quattro caratteristiche che contraddistinguono i beni il cui acquisto e fruizione comporta un uso maggiore di intelligenza. Abbiamo visto che esse sono il *numero,* lo *spazio,* il *tempo* e l'*astrazione,* in modo che il maggior uso di intelligenza è là dove, per godere il bene desiderato, si deve passare con la mente per un numero maggiore di cose, un tempo e uno spazio maggiore, ed elaborare astrazioni più complesse. Ora il bene proposto, come fine agli uomini, dal Cristianesimo, coinvolge di necessità il massimo numero, il massimo tempo, il massimo spazio e la massima astrazione; vediamolo.

In primo luogo, questo bene è l'essere creatore del mondo, princìpio di ogni numero, di ogni tempo, di ogni spazio e di ogni astrazione; e di tutte queste cose egli è più grande, poiché le contiene in sé in modo eminente.

In secondo luogo, quanto al *numero*, l'uomo che vive sulla terra può conoscere Dio solo supponendo le sue perfezioni e doti; le quali perciò si moltiplicano nella mente umana all'infinito. Ugualmente, senza limiti di sorta, sembrano molteplici le azioni con cui Dio regge l'universo, e le ragioni profonde, parte conosciute e parte misteriose, della sua Provvidenza. La storia di tutte le cose diventa, sotto questo aspetto, la storia delle liberalità di Dio[178]: i fatti della natura, quanto esiste, quanto nasce, opera e muore, rientra tutto nella contemplazione del supremo autore e creatore. Considerando poi, secondo la dottrina cristiana, i mezzi per raggiungere un fine così grande, essi sono numericamente infiniti. Perché, per prima cosa, l'oggetto della beatitudine è santo: dunque ama tutto il bene e odia tutto il male. L'umanità dunque, che si dedica a pensare a questi

[178] In quale libro si trova il maggior numero nominato da tutta l'antichità? Nella Bibbia, là dove si descrive Dio circondato da mille milioni di spiriti festanti: «*decies millies centena millia*» [Dn 7,10 «mille migliaia lo servivano e diecimila miriadi lo assistevano»]. Mai fu nominato, ch'io sappia, avanti Cristo, un numero più grande. Ecco dunque che l'idea di Dio apre l'intelligenza del mondo antico più di quanto poté fare l'uso di tutte le cose naturali.

mezzi, spontaneamente perfeziona la morale: tutte le virtù, i vizi, tutti i peccati, anche i più lievi, tutti i modi per meritare, diventano materia vastissima per l'assidua ricerca del suo intendimento. Poi tali uomini cristiani non si limitano a esaminare ciò che è lecito, ma anche quanto è consigliato, ciò che è perfetto: si tende all'eroismo più sublime. Neppure si esamina solo tutto ciò che può piacere al santo dei santi nelle cose giuste e perfette, ma si cerca con impegno di conoscere la sua adorata volontà nelle sue risposte positive, nei libri santi; altra sorgente perenne di intelligenza per gli uomini. Chi può dire quali e quante illuminazioni attinse e attinge l'umanità dai libri divini? Le pagine sacre hanno influito immensamente sulle usanze e sulle leggi e sulla formazione stessa delle lingue nelle società moderne. Insomma, Dio sommo bene, e i mezzi per acquisirne il possesso, sono stati e sono il princìpio di molteplici e infiniti studi: sono stati e sono materia di molte scienze che il mondo non conosceva prima, sublimi per l'altezza dell'argomento, tanto quanto profonde e senza limite per la loro molteplicità.

Venendo allo *spazio*: il Cristianesimo, con il suo pensiero fondamentale, abbraccia tutto e supera l'immensità dell'estensione. Un Dio, presente in ogni luogo, rende ogni luogo patria per il credente, che anche lì trova il bene a cui tende. Il Cristianesimo, con il suo amore, riempie l'universo: non solo dimostra che gli uomini, ai poli come all'equatore, vengono da uno stesso ceppo, ma li chiama tutti a una stessa eredità, al possesso di un medesimo bene, li ammette allo stesso banchetto con gli angeli, al banchetto che imbandisce alle sue creature colui che le creò dal nulla. Davanti alla carità e alla sapienza cristiana spariscono, dunque, completamente le distanze e le separazioni materiali di ogni tipo: le due virtù sono sempre sulle tracce dei selvaggi in ogni territorio inospitale, in ogni foresta oscura, per salvarli e farli innamorare di quel vero bene che, pur goduto da molti, non diminuisce per nessun singolo individuo, ed è l'unico capace di saziare oltre ogni desiderio.

Quanto al *tempo*, basta dire che il bene del Cristianesimo non si possiede pienamente se non alla fine dei tempi, quando comincia l'eternità. Inoltre, la lunghezza della vita deve coinci-

dere con la lunghezza della serie dei mezzi con i quali l'uomo deve raggiungere il suo fine: non può mancare un solo anello a questa catena di buone azioni. E come l'individuo non ottiene il suo fine se non con una lunga catena di azioni esemplari e con un'attesa paziente, così il Cristianesimo, come società, ha una vita più lunga di quella di tutti gli imperi, che, come dimostrano i fatti fino ad oggi, passano davanti ad esso come passano le generazioni umane davanti alla terra, al sole, alle stelle, che continuano il loro corso inalterabile.

Infine, non esiste un bene di nessun altro genere che esiga tanta *astrazione* mentale quanto quello che il Vangelo propone all'umanità. Il cristiano si solleva sulla natura per lavoro e sforzo di astrazione, e purifica così il concetto che ha di Dio: in virtù della sola astrazione egli identifica nella propria mente l'essere divino nella sua forma, per non confonderlo mai con un'altra cosa sensibile; in virtù dell'astrazione il suo culto resta privo di ogni elemento idolatrico e antropomorfico, e adora in spirito e verità. Sempre per astrazione egli distingue da ogni altro bene la ricompensa che attende, che «né occhio vide, né orecchio udì, né giunse in cuore di uomo mortale»: una ricompensa misteriosa eppure certissima e chiarissima per l'anima che crede, che ne pregusta la dolcezza e che si appaga in modo straordinario nel vedere che non è una delle cose finite, anzi, da tutte le cose materiali è astratta e separata. L'astrazione è utilizzata continuamente dai popoli cristiani per la vita interiore e tutta pensata, che sono chiamati a condurre sopra la terra, vivendo quaggiù come se quaggiù non fossero. Per cui il credente vola rigenerato sulle ali del pensiero purissimo, e riposa nella città eterna come nel suo nido, dove brillano di luce in eterno la verità e la giustizia.

Ora si confronti una tale natura di bene particolarissimo proposto dal Vangelo all'umanità, con tutti i beni di cui prima essa era invaghita: la potenza, la ricchezza e il piacere dei sensi; e, dopo quello che abbiamo detto, si giudichi quale richieda un maggior uso di intelligenza, se il bene dei cristiani o il bene individuato dai popoli non cristiani. I beni che cercano questi ultimi richiedono un uso limitato dell'intelligenza, e poi sva-

nendo uno dopo l'altro dal desiderio umano disilludendolo, sempre più limitano l'attività intellettiva e affettiva delle nazioni, le quali, infine, riposano nel piacere fisico, abbandonando del tutto l'uso dell'intelligenza. Al contrario, il bene nuovo che il nuovo maestro propone che si guadagni per mezzo dei meriti, porta a un uso dell'intelligenza illimitato, che non si esaurisce mai, non invecchia e non sazia chi lo trova.

Il Cristianesimo dunque ha conservato nelle nazioni l'uso dell'intelligenza con l'infondere loro la *fede* nel suo bene. Salvato l'uso dell'intelligenza, è facile spiegare come gli uomini si aiutassero da se stessi nell'opera di riparare e anche ricostruire in un modo migliore le società civili.

Le società civili erano prostrate e venivano a mancare per quella stessa ragione per cui gli Indiani d'America vedono ogni giorno diminuire la loro popolazione, senza tuttavia trovare i mezzi per ovviare alla loro imminente e continua distruzione: manca quel grado di attività nell'intelligenza necessario a trovare i mezzi che ogni europeo trova molto facilmente, e a convincersi a usarli; perché anche la forte convinzione che induce l'uomo a operare, dipende in gran parte dalla vitalità e dall'intensità della sua capacità di intendere. La stessa ragione serve a spiegare perché presso certi popoli permangano la povertà e la schiavitù: la gente povera sente la miseria da cui è gravata, ma l'immobilità e la debolezza dell'intelligenza le impedisce di trovare e di voler adoperare i mezzi per sollevarsi da quella bassissima condizione; da qui viene la difficoltà maggiore a guarire la società dalla piaga della mendicità oziosa. Così appunto i Romani, al tempo della decadenza, marcivano comodamente nell'ozio più scioperato, inutilmente colpiti dalle malattie della miseria estrema[179] e dei vizi; chi poteva ormai insegnare a quelle menti quasi spente i mezzi per risollevarsi? Tali insegnamenti

[179] Disse bene MONTESQUIEU dei Romani degli ultimi tempi: «Quelli che al princìpio furono corrotti dalle ricchezze, lo furono poi dalla povertà» [*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains* [*et de leur décadence*, cap. X, in ID., *Œuvres complètes de Montesquieu*, La Pléiade, Paris 1964, tom. II, p. 122; traduzione del Rosmini].

si imbattevano in tanta mollezza di intelligenza, che non potevano lasciare in esse alcuna profonda e stimolante impressione.

Incontrando il nuovo raggio di luce divina, messa in azione la più grande mole di intelligenze che mai si fosse mobilitata in passato, era naturale che le menti, così attivate e avvalorate, divenissero subito capaci non solo di riflettere sui mali, ma anche di cercarne i rimedi e di applicarli alle proprie piaghe. Perciò le orde barbariche che sopraggiunsero lungo molti secoli, nel tentativo di far scomparire persino le rovine della società romana, non riuscirono nell'impresa: la nuova, potente, soprannaturale intelligenza dei vinti trionfò sui vincitori; la Chiesa fermò i feroci barbari nel mezzo delle loro scorribande, li placò al colmo delle loro vittorie distruttrici, li invitò come figli a una pacifica, umana, santa, immensa società. Così a un tratto, d'accordo vincitori e vinti, tralasciato l'odio, i pregiudizi, gli attaccamenti faziosi, non si impegnarono più a distruggersi vicendevolmente, ma a ricostruire il mondo: fondarono le nazioni moderne, uscite, si può dire, piene di vitalità di spirito e vita, dalle acque del Battesimo.

E quell'impulso, quel moto dato dal Cristianesimo all'intelligenza dei popoli, non può fermarsi? Colui che da princìpio propose al genere umano corrotto la parola evangelica convincendolo della sua verità, disse ai redenti: «Ecco, io sono con voi fino alla fine dei secoli»[180].

Capitolo XVI
La moralità restaurata nel mondo insieme all'intelligenza

L'umanità non cristiana, che tendeva all'acquisizione dei beni temporali, non poteva fare della scienza in quanto tale un oggetto sociale. Doveva apprezzare le conoscenze solamente per quello che potevano servire al fine prossimo delle sue società.

[180] Mt 28, 20.

Ma il Cristianesimo levò la scienza più in alto, facendola diventare oggetto cercato e voluto dagli uomini per se stesso[181], dando per fine all'umanità un oggetto che è luce essenziale per le menti e «che illumina ogni uomo che viene al mondo»[182]. Non c'è dunque da meravigliarsi se, non appena convinse gli uomini che la conoscenza contiene in sé qualcosa di assoluto e divino, il Cristianesimo abbia tratto fuori dal suo fecondissimo seno tutte le scienze rinnovate.

In questo modo, il Cristianesimo collocò la scienza al di sopra di tutti i beni temporali; introdusse inoltre nel mondo la virtù, che nelle società antiche esisteva in modo molto limitato e imperfetto.

La virtù presuppone la conoscenza del vero bene[183], perché in gran parte consiste nel desiderare e perseguire, per quanto possibile, il bene dei nostri simili. La morale degli antichi giunse solo a collocare il princìpio della virtù nella socialità, come fece Cicerone[184]. Ma questo princìpio non era univoco: riceveva un diverso valore nelle varie età sociali. Per esempio, l'amor di patria, nelle diverse età, come già vedemmo, cambiò di oggetto con il cambiamento nelle menti del concetto del bene che si credeva auspicabile per la patria. Tuttavia, finché si desiderò per la società, cioè per la patria, la potenza, la gloria,

---

[181] Anche oggi ci sono alcuni che sostengono che il sapere non ha alcun prezzo per se stesso, ma solo in relazione ai vantaggi temporali che produce. Costoro, a loro arbitrio, dividono le cognizioni in due parti: la prima dicono che contiene le cognizioni utili, la seconda quelle inutili. Questo basso pregiudizio fu anche del Romagnosi. Ora tali scrittori sono veramente anticristiani e nemici mortali, senza accorgersene, della civiltà moderna.

[182] Gv 1, 9.

[183] Cfr. A. ROSMINI, *St.comp*, cap. VIII, § VII [cit., p. 423ss.], in cui, esponendo le dispute degli stoici con gli altri filosofi, si dimostra che non ci può essere virtù assoluta se non c'è un bene assoluto cui essa tenda.

[184] [*Ndc*. Rosmini scrive che a partire da Grozio "si suole attribuire a Cicerone il sistema che mette il supremo princìpio della morale nella socialità", ma osserva che "quell'uomo era fornito di troppo buon senso per non abbandonarsi sistematicamente alle conseguenze di un princìpio così imperfetto. Perciò se ne scosta in più luoghi, e soprattutto là dove si accorge che vi sono delle cose intrinsecamente cattive che non si devono fare neppure per salvare la patria"].

la ricchezza, si desiderò per essa anche un qualche genere di bene, sebbene insufficiente. Ma quando gli uomini videro il bene solo nei piaceri, non rimase nulla da desiderare per la patria, perché, essendo essa un corpo morale, essa svaniva ai loro occhi voluttuosi che cercavano un corpo fisico e non un corpo formato di astrazioni. Si estingueva così la virtù insieme con la società, anche quella virtù limitata e imperfetta in relazione ai beni che aveva per oggetto, e che si meritava a stento il nome santo di virtù[185]. La dottrina stoica, poi, dimostrando la vanità di tutti i beni esteriori, riducendo così la virtù a uno sforzo infecondo perché senza oggetto, aiutava la distruzione della moralità nelle nazioni; distruzione che era già stata avviata dal fatto che gli uomini avevano perduto ogni fiducia nei beni che potessero essere desiderati anche dagli altri. Al che gli epicurei egoisti rimanevano i soli signori del campo.

Arrivò il Vangelo, che poté indicare agli uomini un bene in cui riporre la propria fede, e addirittura un bene assoluto. Da quel momento rinacque in tutti i cuori l'*affezione umana* che si era spenta per mancanza di stimoli[186]; da quel momento gli uomini seppero che cosa desiderare per sé, che cosa desiderare per gli altri; seppero che la beneficenza era possibile. Allora poté far ritorno la virtù che, come ho detto, in fondo è un desiderio del bene altrui; per questo la nuova virtù introdotta nel mondo dal Cristianesimo prese il nome appropriatissimo di *carità*. Da allora in poi la morale si radicò e fu completa: nel mondo ci fu una virtù, una bontà assoluta, perché ha di mira un bene assoluto, mentre prima non poteva esserci che una pallida ombra di virtù, perché non c'era che un'ombra di bene; quell'ombra della virtù passava e svaniva, come passava e svaniva l'opinione del bene vano e illusorio che ne era l'oggetto.

Quindi la virtù non poteva essere presente nelle società pagane come un elemento del loro fine, ma solo come mezzo sociale.

---

[185] [*Ndc*. Nota del Rosmini sulla negazione, da parte di sant'Agostino, dell'"esistenza di una vera virtù là dove manca la cognizione del vero Dio, in cui quella deve terminare" (*De civitate Dei*, lib. V, cap. XIX, in S. A. AUGUSTINI *Opera omnia*, cit., vol. VII, c. 166)].

[186] San Paolo caratterizza i gentili dicendoli «*sine affectione*» [Rm 1, 31].

Nell'umanità redenta da Cristo, la vera e completa virtù prende il posto che le compete. E per questo è anche una profanazione sacrilega, per i cristiani, considerare la virtù diversamente dall'essere fine desiderabile per se stesso: altissima e nobilissima qual è, la virtù cristiana sdegna ogni collocazione inferiore, la società intera deve a lei inchinarsi, a lei ubbidire, e dall'ubbidienza a lei attingere la propria nobiltà e la propria durata.

CAPITOLO XVII
Come il Cristianesimo salvò le società umane rivolgendosi agli individui e non alle masse

È importante ancora fare un'osservazione sulla grande opera compiuta dal Cristianesimo nel salvare le società civili dalla loro irreparabile sparizione.

L'autore del Vangelo e i suoi inviati non si sono rivolti immediatamente alla società, ma hanno indirizzato la loro predicazione agli individui dell'umanità: così si può dire correttamente che il Cristianesimo ha salvato la società per mezzo della ragione degli individui e non per quella delle masse.

Si può facilmente trovare il motivo di questo modo di procedere nella natura essenzialmente morale e religiosa del Cristianesimo.

Poiché il Vangelo pone come fine di tutti gli uomini la virtù e l'unione intima con la divinità, esso dava al genere umano un fine essenzialmente individuale e personale, perché sono cose del tutto personali la bontà, il merito e la fruizione dell'essenza divina.

Da questo princìpio nascevano, poi, conseguenze importantissime.

La prima è che ne guadagnava la dignità umana, e che a ciascun uomo veniva data la consapevolezza di questa dignità.

In verità, se c'è un solo bene assoluto, come ha insegnato l'autore del Vangelo[187], e se questo bene può essere acquistato

[187] «Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, e poi patire la perdita dell'anima propria? o che darà egli in cambio della sua anima?»

ugualmente da ciascuno, è chiaro che ciascun uomo ha un valore uguale a quello degli altri: quello di essere ordinato a quell'altissimo fine; e per questo nessuno può più essere considerato come un semplice mezzo per la volontà e la felicità degli altri uomini, singoli o anche uniti in una qualsiasi maggioranza. Stabilita poi l'*uguaglianza di destinazione* per tutti gli uomini, veniva con ciò assicurata a ciascuno una parte di *libertà,* che non poteva essere toccata o violata dagli altri e neppure da una qualsiasi società. Ora, chi osserva bene, facilmente vede che questa *uguaglianza* e questa *libertà* cristiana sono il più saldo fondamento su cui si reggono le società moderne, e quello che le rende legittime e sante.

In secondo luogo, si deve riflettere che la sapienza con cui si riformavano, o piuttosto rifondavano, le società civili, non sarebbe mai riuscita nella sua opera rivolgendosi direttamente ad esse, ma doveva piuttosto guadagnare gli individui, infondendo in essi intelligenza e virtù.

Infatti, le società antiche, costruite su basi erronee e immorali, non si potevano correggere, ma solo distruggere, fondandone di nuove sulle loro rovine.

Molti, dunque, commettono un gravissimo errore pensando di modellare le società moderne sulla forma di quelle greche e romane, poiché non sono capaci di concepire altro tipo di società civile se non quello delle antiche, morte per sempre. Costoro sono lontanissimi dal conoscere la natura profonda delle società antiche e moderne: sono ingiusti verso queste ultime, vagheggiando la falsa gloria delle altre, viste attraverso l'immensa lente deformante del tempo che le divide da noi.

D'altra parte, che il Cristianesimo potesse riformare le società civili solo rivolgendosi agli individui, è evidente anche da questo: il guasto radicale di quelle civiltà consisteva nella mancanza del loro fine ultimo e princìpale, che è essenzialmente individuale. Per cui si doveva fissare in modo immuta-

---

[Mc 8, 36-37]. Queste celeberrime parole di Cristo dicono una cosa: il supremo male per ciascun uomo è del tutto suo personale, e non l'ha in comunione con alcun altro.

bile questo fine dell'individuo, o meglio, darlo agli uomini che non l'avevano, e allora soltanto gli individui risanati avrebbero potuto risanare la società.

Il rinnovamento delle associazioni civili non sarebbe riuscito meglio nella sua opera, neppure se il Cristianesimo si fosse rivolto direttamente alla società famigliare, come in gran parte aveva fatto la legge mosaica: in primo luogo perché la radice del male sta negli individui, nella mancanza del fine individuale, e in secondo luogo perché la società civile non si unisce con forza se non a condizione che la società domestica si limiti e si restringa parecchio; per questo motivo, come abbiamo già detto, le più forti e splendide società civili non sono state fondate da famiglie unite insieme, ma da individui singoli che hanno avuto più a cuore le nuove città che fondavano, che le proprie famiglie che ancora non avevano, perché le loro famiglie, formatesi dopo le città, furono modellate su queste, e da queste governate[188].

Il Cristianesimo poi, avendo iniziato la riforma dagli individui, cioè dagli elementi stessi delle convivenze politiche, e avendo dato loro il potere della riforma in modo che, partendo solo da dodici destinati a trascinarsi dietro tutto il mondo, e dopo di essi perdurando sempre sulla terra un magistero esercitato da pochi di tanta efficacia, così che nuovi popoli, senza posa, si affollano a seguire quei pochi discepoli, ha gettato le basi di un governo universale dell'umanità, un governo che non dipendesse dal capriccio e dall'instabilità degli uomini né per la durata né per le norme. Nelle società antiche si arrivava inevitabilmente alla tirannia delle masse, ossia delle maggioranze. Il Cristianesimo, introducendo nel mondo il magistero della Chiesa, ha combattuto e condannato ogni specie di dittatura e dispotismo[189]. Veramente gli individui che il Cristianesimo de-

[188] Livio attesta che la famiglia romana era modellata sul tipo della repubblica romana.

[189] [*Ndc.* Nota del Rosmini sul modo in cui Tocqueville tratta della "*tirannia della maggioranza*", e sul suo errore riguardo alla vera base della libertà umana nella giustizia; la giustizia non può essere fatta dalla maggioranza, la quale quindi non può essere fonte dei "poteri giusti"].

stina come maestri del genere umano non possono insegnare ciò che piace loro: hanno una dottrina stabilita, che non potrà mai venire in contraddizione con la verità e con la giustizia naturale, perché la dottrina cristiana necessariamente include l'obbligo di seguire ogni verità e ogni giustizia, per cui tutto ciò che venisse ben dimostrato essere contrario al vero e al giusto, per ciò stesso sarebbe anticristiano. Le masse dunque avevano bisogno di una guida: il Cristianesimo ha dato loro degli individui. Ma per evitare che questi individui diventassero maestri di falsità o ministri di prepotenza, essi stessi vengono condannati dalla stessa dottrina che insegnano, ogni volta che cercano di insegnare una cosa meno vera o meno giusta, o cercano altro dal semplice miglioramento delle anime degli uomini, che è il loro vero bene. Se dal Cristianesimo è stato dato alle masse questo grande criterio, applicabile a ogni individuo incaricato di educare le nazioni, ai fedeli sono state date garanzie ancor più positive perché gli individui che devono guidarli in nome di Cristo non abusino mai del loro potere. Colui che è stato capace di fondare solo sulla fede della sua parola una Chiesa che abbraccia tutte le terre e tutti i mari, ha potuto infatti anche promettere con verità che la sua Chiesa sarebbe stata indefettibile e infallibile nel suo insegnamento. Da questo consegue che ciascun uomo ha una tessera di verità su cui confrontare l'insegnamento dei singoli maestri: ciascuno di essi insegna la dottrina vera solo quando ciò che egli stesso insegna è in accordo con ciò che insegnano tutti: voglio dire con ciò che insegna e custodisce l'intera Chiesa.

Pertanto, il passaggio della dottrina dall'unico maestro a pochi discepoli, e poi, sempre allo stesso modo, dai pochi ai molti, è conforme alla natura dell'umanità, e indica un governo ben ordinato che, discendendo da Dio princìpio semplicissimo, si espande fino ad abbracciare tutta la moltitudine degli uomini[190].

[190] La democrazia pura, che chiama ciascuno a influire ugualmente col suo voto nelle deliberazioni pubbliche, si fonda in parte sul preteso princìpio che "tutte le intelligenze sono uguali". Ma questa è una supposizione evidentemente falsa, smentita dalla natura universale delle cose; e un governo che si fonda su un errore di fatto, anche in sé ha un vizio radicale, perché è im-

Se poi desideriamo conoscere anche, a questo proposito, che cosa insegni la Bibbia circa le disposizioni della Provvidenza divina nel governo dell'umanità, facilmente troveremo che essa ci indica come la via più perfetta e favorevole di tutte, quella tenuta dal Vangelo: salvare le nazioni salvando gli individui.

In questo libro leggiamo che il genere umano dapprima è caduto nella corruzione dei desideri materiali, dalla quale le genti, una volta cadute, non possono risollevarsi. Allora Dio disse: «il mio spirito non dimorerà più nell'uomo, perché è diventato carne»[191]. Affogate dunque le prime nazioni, che si sarebbero perdute irreparabilmente nell'inciviltà, è stata conservata una sola famiglia, dalla cui radice dovevano uscire altre nazioni migliori delle prime.

E le nuove nazioni sono uscite veramente dalla radice di Noè; ma il procedere delle nazioni abbandonate a se stesse era fatale, inevitabile. Tutte, dunque, passando più o meno velocemente attraverso le quattro età sociali, giungevano alla fine a perdersi nell'abisso dell'ultima corruzione. Nella Bibbia troviamo che Dio, lasciando che le altre nazioni percorressero il cammino che stabiliva per loro la natura umana in modo vario modificata dalle circostanze, si riservò di guidare con mezzi soprannaturali una sola famiglia e una gente originata da essa. Era una prova dalla quale doveva apparire come, mentre tutte

---

possibile all'uomo contraddire artificiosamente la natura, o immaginare che la natura sia diversa da quello che è. Ne viene che il governo democratico puro, che in apparenza sembra il governo di tutti, nel fatto non è mai altro che il governo di un partito, cioè del partito dei meno intelligenti, essendo certo che in qualsiasi nazione i meno intelligenti formano la maggioranza. E tutto ciò è pienamente vero anche senza contare l'altro inconveniente della democrazia: che la maggioranza dei meno intelligenti che governa, facilmente viene manipolata a proprio particolare profitto da pochi demagoghi più intelligenti e più avveduti di essa.

[191] Gn 6, 3. Non si può esprimere con maggior brevità e forza la corruzione del mondo prodotta dall'abbandonarsi alla voluttà dei sensi, di come fa la Scrittura dicendo che «l'uomo è divenuto carne». In questa frase è espressa al vivo l'estinzione dell'umana intelligenza, che è ciò che rende irreparabile il male.

le altre nazioni marcivano non rimanendo di loro un solo pollone, un solo germoglio da cui potessero rifiorire, l'unica nazione sostenuta da Dio non sarebbe mai interamente scomparsa, anzi da lei sarebbe uscita un'inaspettata salvezza per tutte le altre. Questo disegno fu scritto e letto molti secoli prima che accadesse. Le sacre scritture raccontano che tutte le genti si consumavano nella loro corruzione: erano diventate inutili, di nessun valore agli occhi dell'Onnipotente:

> Ecco, le nazioni son come una goccia da un secchio, contano come il pulviscolo sulla bilancia; ecco, le isole pesano quanto un granello di polvere. Tutte le nazioni sono come un nulla davanti a lui, come niente e vanità sono da lui ritenute. Ecco, tutti costoro sono niente; nulla sono le opere loro, vento e vuoto i loro idoli [192].

Perciò tutta l'umanità sarà umiliata, e solo il Signore esaltato[193]. In mezzo a queste nazioni c'è la nazione eletta, a cui sono rivolte queste magnifiche promesse:

> Ma tu, Israele mio servo, tu Giacobbe, che ho scelto, discendente di Abramo mio amico… Non temere, perché io sono con te; non smarrirti, perché io sono il tuo Dio. Ti rendo forte e anche ti vengo in aiuto e ti sostengo con la destra vittoriosa. Ecco, saranno svergognati e confusi quanti s'infuriavano contro di te; saranno ridotti a nulla e periranno gli uomini che si opponevano a te … io vengo in tuo aiuto – oracolo del Signore –: tuo redentore è il Santo di Israele[194].

A questo Redentore, che si chiama il santo d'Israele, sono rivolte le antiche promesse, in lui raccolte le glorie, in lui la perennità della nazione miracolosa. Egli è chiamato «l'atteso

---

[192] Is 40, 15.17; 41, 29.

[193] «*Oculi sublimes hominis humiliati sunt, et incurvabitur altitudo virorum: exaltabitur autem Dominus solus in die illa*», Is 2, 11.

[194] Is 41 [8.10.11.14].

delle genti»[195], cioè l'oggetto che cercavano le genti al fine di appagarsi, e che non trovavano; è anche chiamato il «Capo delle nazioni»[196]. Le nazioni saranno da lui ereditate come cosa che, per morte, abbia perduto il padrone, e perciò sia senza chi ne disponga[197]. Egli le dominerà, perché il regno è suo, e tutti i confini della terra si ricorderanno di lui, e a lui si convertiranno, e tutte le famiglie delle nazioni adoreranno al suo cospetto[198]. Conserverà, restituirà l'intelligenza nel mondo, perché sarà dato luce alle genti, perché apra gli occhi dei ciechi[199]; e le genti «cammineranno nel suo lume, e i re nello splendore del suo mattino»[200]; e «aprirà davanti ai popoli ciechi strade novelle mai conosciute al mondo»[201]; con uno sguardo disciolse le nazioni antiche[202]; periranno tutte quelle che non servono a lui[203]; e disperse e perite, egli le riannoderà e le restaurerà di nuovo[204]. In una parola la perennità delle associazioni civili si fonderà nella perennità della Chiesa del Cristo, alla quale si sottometteranno.

Questa è la dottrina biblica dell'umanità: quelli che non credono alla Bibbia, la confrontino con la storia e ci spieghino

---

[195] Gn 49, 10.

[196] «*Constitues me in caput gentium*», Sl 17, 44.

[197] «*Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae*», Sl 2, 8.

[198] «*Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae; et adorabunt in conspectu eius universae familiae gentium. Quoniam Domini est regnum: et ipse dominabitur gentium*», Sl 21, 28-29.

[199] «*Et dedi te... in lucem gentium, ut aperires oculos caecorum*», Is 42, 6-7; 49, 6.

[200] «*Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui*», Is 40, 3.

[201] «*Et ducam caecos in viam quam nesciunt, et in semitis quas ignoraverunt ambulare eos faciam; ponam tenebras coram eis in lucem, et prava in recta …* », Is 42, 16.

[202] «*Aspexit et dissolvit gentes*», Ab 3, 6. «*Quoniam juxta est dies Domini super omnes gentes*», etc., Abd 15. «*Et tu noli timere, serve meus Jacob, ait Dominus: quia tecum ego sum, quia ego consumam cunctas gentes ad quas eieci te: te vero non consumam*», ecc., Gr 46, 28.

[203] «*Gens enim et regnum quod non servierit tibi, peribit: et gentes solitudine vastabuntur*», Is 60, 12.

[204] Gb 12, 23.

come gli avvenimenti più importanti siano stati scritti tanti secoli prima che accadessero. Chi considera imparzialmente lo stato di dissoluzione in cui si trovavano le nazioni al tempo della venuta di Cristo, e il loro successivo continuo rinnovamento ad opera del Cristianesimo, non potrà fare a meno di confessare che è Dio colui che «moltiplica le genti e le fa perire, e dopo sovvertite, le restituisce alla primiera loro integrità»[205].

Capitolo XVIII
Come il Cristianesimo portò giovamento agli interessi temporali degli uomini, staccando gli uomini dagli interessi temporali

L'influenza che esercitò il Cristianesimo sulle società umane è un argomento che richiede le più profonde meditazioni da parte del filosofo. Aggiungo quindi qualche altra riflessione agli esempi fin qui riportati, circa un avvenimento storico di natura particolarmente nascosta e misteriosa.

Lo scrittore politico francese Montesquieu proclama essere una cosa del tutto meravigliosa che il Cristianesimo, pur tendendo a procurare agli uomini la felicità dell'altra vita, è poi quello che li rende felici anche nella vita presente.

Questo fatto è stato spiegato da noi. Ma ciò che risulta più sorprendente della sua stessa spiegazione è che, non solo il Cristianesimo, mirando a formare la felicità futura degli uomini, forma anche la loro felicità presente, ma in più forma la felicità presente degli uomini proprio perché è intento unicamente a procurare loro la felicità eterna.

Questo è tanto vero che, se il Cristianesimo avesse voluto procurare direttamente i beni temporali agli uomini, non sarebbe riuscito in nessun modo nel suo intento. Gli uomini si erano già impegnati da soli nell'acquisto dei beni temporali, e abbiamo visto con quale risultato: la disillusione su tutti quei

[205] «*Qui multiplicat gentes et perdit eas, et subversas in integrum restituit*» [Gb 12, 23].

beni li ha portati all'unico che sembrava reale, il godimento dei piaceri sensibili, nel quale poi smarrirono l'uso dell'intelligenza. I beni umani non erano più una molla che serviva ad attivare la mente, anzi, il loro ultimo effetto era quello di spegnerla. Se dunque il Cristianesimo avesse ricercato per l'uomo, come prima cosa, i beni umani, dopo non avrebbe mai potuto sollevarlo dallo stato di miseria temporale in cui sarebbe caduto. Al contrario, chiamandolo e incitandolo all'acquisto di un bene spirituale, assoluto, nutrimento infinito dell'intelligenza, riabilitava in questo modo la volontà e la ragione umana, rendeva possibile la virtù morale, dava al genere umano una dignità che aveva del divino. È vero che così l'uomo si staccava dai beni temporali, ma era necessario perché fosse in grado di utilizzarli per i suoi scopi. Perché i beni temporali, quando sono il fine dell'uomo, servono solo all'abbrutimento e, per dir così, all'annientamento della specie umana: l'uomo che li considera tali, non gode veramente di essi, ma piuttosto se ne serve a proprio tormento e distruzione. Invece il distacco da essi imposto dal Cristianesimo, che consiste nel non considerarli un *fine*, ma come semplici *mezzi* per il suo fine, mette ordine negli affetti e nelle azioni. Finché gli uomini pretendono di trovare il proprio fine nei beni terreni, cercano ciò che non possono trovare, perché non c'è; per cui con una fatica inutile e disperata perdono le forze e vengono meno. Quando l'uomo invece vede nei beni temporali solo dei *mezzi* datigli da una Provvidenza superiore per un fine assoluto ed eterno, è subito pronto a godere dei beni temporali senza trovare in essi un amaro veleno che lo tormenti e distrugga. Avviene, dunque, nella fruizione dei beni materiali, quello che accade nella vista: se l'oggetto è troppo vicino all'occhio, non lo si può percepire. Il Cristianesimo, insegnando al mondo che i beni terreni non sono fine ma mezzo per il fine, ha collocato l'uomo alla debita distanza da essi, per cui è in grado di farne un uso moderato e ragionevole, che non gli reca alcun danno ma solo vantaggio.

Perché dunque meravigliarsi che nelle nazioni cristiane, essendo gli uomini rafforzati nella virtù e consci del valore reale delle cose temporali, queste abbiano cessato di essere perico-

lose e dannose? Qui sta la vera ragione per cui fra i cristiani si utilizzano meno precauzioni per la protezione delle donne che nelle nazioni non cristiane. Il Cristianesimo ha liberato la donna dalla prigionia e dalla schiavitù, riconoscendole piena dignità, per nulla inferiore al sesso più forte; la donna è uscita dai serragli e dagli harem dell'Oriente, per diventare il caro centro della famiglia cristiana, il gentile e talora pio pregio delle conversazioni oneste, la maestra, l'esempio e lo stimolo a tutte le virtù.

Da queste considerazioni traspare quanto fosse poco assennata la dottrina miscredente portata alla luce dal segreto di molti animi e formulata poco tempo fa dai Sansimoniani: essi rimproveravano al Cristianesimo di non avere come fine diretto i vantaggi temporali, così hanno fondato una loro nuova scuola e religione, che doveva essere migliore di quella cristiana perché poneva avanti a tutto i vantaggi temporali degli uomini! La temeraria falsità di questo concetto non richiede troppe parole.

Per prima cosa presuppone che il Cristianesimo non sia di origine divina; ma il Cristianesimo e i suoi effetti hanno come base e ragione la fede degli uomini nella loro divinità. Il Sansimonismo, non partendo dalla fede ma dall'incredulità, distrugge tutti i beni del Cristianesimo dalla sua radice più profonda. Non si può neppure pensare che il Sansimonismo contenga tanta pazzia da spacciarsi veramente per cosa divina, cioè che gli uomini credano alla divinità o all'ispirazione di uomini beffardamente increduli in tutte le loro parole, i quali dichiarano di avere lo scopo di procurare direttamente agli uomini i vantaggi temporali! Profeti che non possono uscire dal cerchio delle cose terrene tracciato intorno a sé da se stessi, non possono andare a Dio, ma ancor meno venire da Dio.

In secondo luogo, essi non fanno una cosa nuova, ma quello che gli uomini hanno fatto e fanno sempre dove non c'è il Cristianesimo: cioè prendere i beni temporali per *fine* invece di *mezzo*; esperienza ripetuta fin troppe volte! I beni temporali usati come fine conducono le nazioni ad autodistruggersi, e l'uomo all'abbrutimento: ecco il fine certo dell'incivilimento sansimoniano.

L'unico motivo per cui il Sansimonismo non ha ancora portato gli uomini al fine opposto a quello dove promette e intende condurli, se non li ha ridotti all'ultimo stadio di selvaggi, è che le sue dottrine non sono penetrate nelle masse, e non hanno neppure la capacità di farsi accogliere dal genere umano. È certo che la scuola che pretende di non conoscere altra felicità che quella materiale, è la più idonea di tutte, per una singolare ma verissima contrapposizione tra l'apparenza e la realtà, a far precipitare gli uomini all'ultima miseria temporale.

Purtroppo, questo errore ha molto peso nelle menti, ed esercita una grande influenza nella società! Purtroppo, la profonda natura del Cristianesimo e il suo nascosto modo di operare il vantaggio presente degli uomini, non vengono approfonditi da molti, benché partecipino alla vita pubblica o scrivano teorie politiche! È un errore tanto comune quanto micidiale, considerare la religione o solamente o princìpalmente come un mezzo politico per aiutare i vantaggi materiali della società umana. La fede cristiana, considerata da questo punto di vista, cessa di essere cosa divina, e diviene umana: da quel momento la sua azione benefica è già sfuggita di mano al legislatore e al governo, che invano pretende di volgerla a beneficio dei suoi governati. La religione cristiana può migliorare la condizione temporale degli uomini a questa sola condizione: che venga professata sinceramente, come istituzione del tutto soprannaturale, che non si cura delle cose momentanee e limitate di questo mondo, ma è rivolta a quelle eterne e infinite. Questo è ciò che ha predetto e predicato chiaramente il suo divino fondatore, parlando così ai suoi seguaci: «Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno aggiunte»[206]; le cose temporali sono dunque il sovrappiù promesso, ma solo a condizione che si cerchi prima il regno di Dio e la sua giustizia.

[206] Mt 6, 33.

Capitolo XIX
Con la dottrina del Cristianesimo concorda il criterio politico ricavato dal fine ultimo delle società civili

Qui è necessario osservare come all'alta dottrina del Cristianesimo si accordi meravigliosamente il criterio politico ricavato dal fine ultimo delle società, di cui abbiamo prima trattato[207].

Tutto ciò che il Cristianesimo si mise a fare è stato dare agli uomini il fine veramente ultimo, che mancava alle società antiche, e che pure doveva essere la bussola che le avrebbe guidate nella loro difficile navigazione. Le antiche società naufragarono perché vagavano per un oceano pieno di pericoli senza sapere verso dove andare, dove approdare, mancando loro un porto sicuro e certo. Questo porto, scoperto e mostrato agli uomini dalla religione cristiana, è il bene realissimo, assoluto, santo, infinito: qui è il pieno appagamento a cui ciascuno tende per natura. Le altre cose, secondo la verità cristiana, sono solo mezzi per il grande fine. Se applichiamo questa dottrina alla società civile, che cos'è se non lo stesso criterio politico con il quale abbiamo stabilito la necessità che "il fine prossimo della società sia ordinato al fine remoto e ultimo, che è il vero appagamento umano, e che perciò si valorizzi e si promuova il fine prossimo in quanto o come esso può servire all'ultimo, che è l'unico bene desiderabile all'uomo per se stesso?".

Capitolo XX
Relazione dei due criteri politici ricavati dal fine della società

A questo punto ormai possiamo considerare quanto detto fin qui, e raccogliere la relazione che hanno i due criteri ricavati

[207] *Infra*, cap. VII.

dal fine della società; abbiamo trattato del primo nello scritto più volte citato[208]; del secondo in questo.

Nel primo scritto, *Della ragione sommaria per cui durano nel tempo o cadono in rovina le società costituite dagli uomini,* abbiamo considerato la società che si muove verso il suo *limite inferiore*, cioè la sua dissoluzione; in questo abbiamo considerato la società che si muove verso il *limite superiore*, che è il fine supremo a cui tende[209].

Considerando la società nel periodo che la porta ad allontanarsi dal suo fine e che l'avvicina allo scioglimento, abbiamo stabilito questo criterio: "è necessario che i governanti prestino attenzione alla conservazione delle cose su cui si fonda l'esistenza della società, anche a costo di dover sacrificare le altre".

Considerando la società nel movimento che la porta ad avvicinarsi incessantemente al suo fine e la conduce alla sua perfezione, abbiamo scoperto due suoi fini necessari, l'uno prossimo e l'altro remoto ma princìpale, e abbiamo stabilito questo criterio: "è necessario che tutti quelli che influiscono sulla società cerchino di conseguire il fine prossimo come mezzo subordinato al fine remoto e princìpale".

Spiegando il primo di questi due criteri abbiamo trovato che "le cose su cui si fonda l'esistenza della società cambiano nelle diverse età sociali", e che se lo spostamento della forza su cui la società poggia fosse permanente, questo la porterebbe inevitabilmente alla sua distruzione; perché se diventa insufficiente ciò che prima è sufficiente a sorreggere la società, significa che la sufficienza di quel sostegno è accidentale e si realizza solo in determinate circostanze favorevoli. Perciò, costretta a cambiare uno dopo l'altro i suoi sempre fragili e temporanei sostegni, la società dovrebbe a un certo punto trovarsi di fronte a un tempo in cui la serie di questi appigli sarebbe finita, ed essa, mancando delle fondamenta, irreparabilmente perirebbe. Abbiamo poi cercato se le società civili potessero trovare da qualche parte qualcosa su cui reggersi che fosse forte di per sé e non per le

[208] *RS* [*infra*].

[209] Si vedano le parole di introduzione a quest'opera [*infra*].

circostanze, e che perciò garantisse alla società un'esistenza duratura; e abbiamo trovato che questa base solida della società non manca, ma non si identifica in una forza fisica, né in altri beni o mezzi materiali, ma è una cosa tutta spirituale e immortale, come l'anima dell'uomo; in una parola è la giustizia, quella giustizia il cui sole sorto al mondo è Cristo[210], e che nella Bibbia viene detta «il fondamento dei regni»[211].

Spiegando poi il secondo criterio, che "le società debbono tendere al fine ultimo", abbiamo cercato cosa sia questo fine ultimo, e abbiamo riconosciuto che non può essere altro che un bene proprio dell'uomo, l'appagamento morale del suo animo. Inoltre, abbiamo cercato i mezzi idonei a procurare all'animo il vero appagamento e abbiamo trovato che variano nelle diverse età sociali, e che alcuni sono efficaci in un determinato tempo, ma perdono la loro efficacia in altri tempi. Abbiamo così tratto la conseguenza che i mezzi indicati non possiedono una virtù propria di appagare pienamente l'uomo, ma producono questo effetto per accidente, date particolari circostanze esterne, e soprattutto certe disposizioni passeggere dell'animo umano. È facile dedurre la grave conseguenza di questo: ne deriva che se gli uomini trovassero solo mezzi di tal genere, del tutto precari e temporanei, dovrebbero alla fine cadere nell'ultima inquietudine e infelicità, perché la serie di quei beni transitori finisce, e l'animo umano continua invano a cercarne di migliori che soddisfino i suoi desideri, e sempre più grandi e mai sazi. Ci siamo chiesti dunque se non esistesse un bene che appagasse il cuore umano per propria, intrinseca e perenne virtù; e abbiamo trovato che un bene così prezioso esiste veramente, ma non è alcuna cosa del mondo sensibile; è spirituale, eterno: in una parola è la stessa perfetta giustizia cristiana che ha irradiato e riscaldato il mondo pieno di tenebre e gelo, alla quale è unito il possesso del bene reale infinito, e della quale la Bibbia dice che «mette la sua radice in un mondo glorioso»[212].

---

[210] *RS*, cap. XVI [*infra*].

[211] [Eb 11, 33].

[212] «*Et radicavi in populo honorificato*» (Sir 24, 12).

Da tutta questa analisi dei due criteri politici da noi dedotti dal *fine* delle società civili osservato in relazione ai due limiti contrari fra i quali continuamente oscillano le società, risulta chiaro che i criteri stessi concordano e giungono al medesimo risultato.

LIBRO QUARTO

LEGGI PSICOLOGICHE SECONDO LE QUALI LE SOCIETÀ CIVILI SI AVVICINANO O SI ALLONTANANO DAL LORO FINE

omesso

CAPITOLO I

I tre stati dell'animo: piacevole, appagato, felice

Stato piacevole, appagamento e felicità sono tre cose diverse.

Lo *stato piacevole* si può trovare anche in un ente dotato di sola sensibilità.

L'*appagamento* e la *felicità* richiedono intelligenza.

Un essere che utilizza solo i sensi, se non prova alcun dolore e ha soddisfatto i bisogni naturali, si trova naturalmente in uno stato piacevole; ma essendo privo di intelligenza, non pensa al suo stato, che rimane chiuso con limiti insuperabili nell'angusta sfera della sensitività.

Se aggiungiamo a quell'ente l'intelligenza, se pensiamo che possa rivolgere un pensiero a se stesso, che possa percepirsi, formarsi una coscienza, abbiamo subito un ente che non solo gode o patisce, ma che giudica anche del suo godere o patire, e che perciò può anche dire di se stesso queste parole interiori: "Io sto bene, io sono contento, io sono appagato".

Ecco in qual modo si forma in noi lo stato di appagamento: non attraverso una semplice sensazione, ma in virtù di un giudizio su ciò che sentiamo gradevole e che possediamo.

Con tutto ciò non abbiamo ancora uno stato di felicità.

La felicità è più del semplice appagamento: felicità vuol dire l'appagamento più perfetto, nel quale la contentezza che prova l'uomo, di cui è consapevole, proviene dal possesso di un bene sommo e compiuto. Così l'appagamento consiste nella

consapevolezza di uno stato soddisfacente; ma la felicità consiste nella consapevolezza di una perfetta soddisfazione e di una quiete impensabile di tutti i desideri.

Per capire meglio la differenza tra lo stato di felicità e lo stato di appagamento, si consideri che i desideri umani non si manifestano tutti allo stesso tempo, ma in successione, ubbidendo a leggi che corrispondono in gran parte a quelle che presiedono lo svolgersi delle attività intellettive. Ora, se i desideri che si presentano a mano a mano nell'animo vengono soddisfatti nel modo dovuto, è chiaro che noi passiamo successivamente per altrettanti stati, prima di desiderio, poi di appagamento. Dunque, siamo appagati successivamente in varie maniere. Gli stati di appagamento nell'uomo, quindi, variano di specie e di grado. Ma non si può dire la stessa cosa dello stato di felicità. Semplice e unico com'è, può variare di ampiezza e di grado, ma non di natura e oggetto, il quale è sempre il bene assoluto. I beni relativi sono innumerevoli, e perciò causano innumerevoli desideri; ma l'assoluto è unico e pieno, e perciò genera un solo desiderio. Inoltre, il desiderio del bene assoluto assorbe tutti gli altri, poiché il suo oggetto contiene quanto hanno di buono tutti i beni relativi, i quali cessano di essere beni nell'opinione di colui che è giunto a conoscere il bene assoluto e a desiderarne il possesso. Dunque, fino a quando nel cuore degli uomini nascono solo desideri di beni relativi, soddisfatti questi, nasce l'appagamento, e per qualche momento si acquieta il desiderio del cuore, ma non si raggiunge la felicità. Solo quando si manifesta anche il desiderio attuale del bene assoluto e viene soddisfatto, allora l'uomo entra in uno stato di felicità, nel quale non solo è pienamente soddisfatto l'attuale desiderio, ma la stessa capacità di desiderare non può andare oltre, non può rivolgersi a un bene maggiore, poiché non ne esiste uno maggiore di quello assoluto.

Da questo possiamo concludere:

1) Lo *stato piacevole* può trovarsi nell'uomo anche prima dello sviluppo delle facoltà intellettive.

2) Lo *stato di appagamento* non può trovarsi nell'uomo se non a condizione che sia avvenuto in lui un certo grado di

sviluppo intellettuale; e i diversi modi e gradi dell'appagamento vanno avanti di pari passo con lo sviluppo delle capacità intellettive.

3) Infine, lo *stato di felicità* presuppone un ultimo grado di sviluppo intellettivo, per cui l'uomo si innalza alla conoscenza e al desiderio del bene assoluto, l'altissimo oggetto di tutti i possibili desideri dell'essere intelligente[213].

Ora dovremo trattare della legge di corrispondenza fra lo sviluppo intellettivo, i desideri nascenti e gli stati di appagamento. Ma prima di introdurre questo triplice progresso e sviluppo parallelo dell'*intendimento,* del *desiderio* e della *contentezza* dell'animo, è necessario che approfondiamo ulteriormente la natura di quel *giudizio* con cui ci diciamo appagati e, dicendoci appagati, ci rendiamo appagati.

Capitolo II
La personalità dell'appagamento

Lo stato piacevole appartiene alla *natura*; l'appagamento è proprio della *persona*. La persona che è giunta ad avere consapevolezza di se stessa, non può essere soddisfatta da qualsiasi sentimento piacevole di cui può godere, se oltre a ciò non si dichiara internamente soddisfatta del proprio star bene, dicendosi appagata.

Non è tanto facile osservare questo fatto, e ce n'è una ragione profonda.

La persona umana che si dice contenta sulla base di un suo giudizio interiore, è qualcosa di diverso dal princìpio prossimo del semplice sentire.

---

[213] Alla *felicità* che si può avere nell'altra vita si deve attribuire il vocabolo *beatitudine*, già consacrato dall'uso. In questo modo tutti i diversi stati soddisfacenti dell'animo umano potrebbero essere indicati con quattro vocaboli che mi sembrano abbastanza idonei a distinguere le quattro specie possibili di soddisfazione: 1. *stato piacevole*, 2. *appagamento*, 3. *felicità*, 4. *beatitudine*.

Se dunque il princìpio prossimo del sentimento si trova in uno stato piacevole, non si può dire, solo per questo, che sia felice e contento l'altro princìpio superiore, che intende, giudica e costituisce propriamente la personalità dell'uomo e l'*Io,* monosillabo che esprime ordinariamente la persona consapevole di se stessa.

Il princìpio sensibile si troverà in uno stato piacevole per la sensazione gradita, ma il princìpio intelligente si può trovare in stato piacevole solo per la consapevolezza del bene, che è come dire per il giudizio con cui egli dichiara a se stesso di essere appagato. Io, dunque, intelligente come sono, non posso appagarmi se non a condizione di *giudicarmi* appagato, perciò è la mia attività personale che crea o almeno forma l'appagamento.

Se questa attività personale non fosse ancora in funzione, ma fosse completamente inattiva, come succede nei primi momenti della vita dell'uomo, in tale caso la sensitività potrebbe godere senza che l'uomo provasse alcun bisogno di giudicare il proprio godimento. In quei primi istanti, dunque, in cui la sola sensibilità è posta in azione, non c'è appagamento e nulla lo esige: lo stato piacevole della natura sensibile non è turbato dal bisogno di appagamento della natura intellettiva, poiché questo non è ancora apparso nell'uomo, dato che la sua intelligenza non è ancora in grado di produrlo. Al contrario, se l'intelligenza è attiva e produce già nell'uomo la coscienza, se l'uomo riflette già su se stesso, il bisogno di giudicare del proprio stato è sorto in lui; quindi si giudica, e con questo giudizio si rende più misero se si giudica tale, o si appaga se si dichiara contento.

Sviluppandosi la capacità di intendere, giunge il tempo in cui la sensazione piacevole non basta più all'uomo: egli deve giudicarla. La necessità di questo giudizio è un fatto psicologico di cui, come dicevo, la causa-ragione è misteriosa e profonda.

Questa causa-ragione si trova infine nella legge dell'operare della persona, da me espressa in questo modo: «La persona, in qualsiasi suo atto particolare, opera con l'attività più nobile tra

quelle di cui può disporre in quel momento»[214]. Posta questa legge, e stabilito che l'uomo sia giunto al menzionato sviluppo intellettivo, ne consegue che, essendo la capacità di giudizio più nobile di quella sensoriale, egli come persona non può accontentarsi di *sentire,* ma è costretto a *giudicare* di sé e del proprio benessere. Infatti, se tralasciasse di operare con la facoltà più nobile e alta che possiede in quel momento, la sua stessa persona rimarrebbe inattiva e perciò la persona non godrebbe di nulla; il piacere non uscirebbe dalla sfera del senso, e l'uomo non avrebbe alcun appagamento, perché in questo caso il senso non è l'uomo. Si consideri con attenzione che l'uomo sviluppato, quando è alla ricerca di un bene qualsiasi, anche sensibile, lo fa sempre per mezzo di un giudizio.

Lo stesso dedicarsi alle voluttà, non è per l'uomo giudicare che in quei piaceri materiali è posto un bene? Può egli, essere intelligente qual è, giunto al grado di sviluppo nel quale il suo operare è già selettivo, fare a meno di un tale giudizio? Chi considera con attenzione, riconoscerà che l'uomo, fornito di intelligenza e di capacità di scelta, non perseguirà mai i piaceri sensuali come beni in se stessi, ma come *mezzi* con cui crede di rendere se stesso contento e appagato. È necessario dunque sempre che l'uomo, per possedere l'appagamento, giudichi se stesso contento. Qualunque mezzo, materiale o spirituale, egli adoperi per appagarsi, il trovarsene poi appagato dipende in ugual modo solo dal giudizio interiore. Da che si deve concludere come fermissima verità psicologica che "l'appagamento, qualsiasi cosa l'uomo adoperi per acquistarlo, anche la più volgare e materiale, è sempre *intellettivo*"; espressione singolare e, a prima vista, paradossale, ma verissima.

Ma l'apparenza stessa del paradosso svanisce appena si pensa alla naturale subordinazione che la parte animale e *sensibile* dell'uomo ha rispetto alla parte spirituale e *intellettiva*.

L'origine di questa dipendenza si trova nella proprietà che ha la parte *intellettiva* di riconoscere, come oggetti propri, la natura e tutti i sentimenti della parte *sensitiva*; mentre invece

[214] Si veda A. ROSMINI, *A.sm*, lib. IV, cap. IX, art. 2, § 3 [nn. 859-863].

alla parte *sensitiva* è impossibile percepire o riconoscere alcuno degli oggetti propri dell'intelletto, perché la parte *sensitiva* non ha discernimento.

Dunque, nell'uomo il senso non può operare, non può soffrire senza che la parte intellettiva sia testimone e spettatrice di cosa egli fa o soffre. Al contrario, l'intelligenza ha una serie di oggetti suoi propri (le idee), dei quali nulla possono percepire i sensi del corpo, racchiusi per necessità nelle sensazioni materiali e particolari.

Così i sensi non possono giudicare sulle operazioni dell'intelligenza, che non percepiscono e riconoscono, mentre l'intelligenza può giudicare, e naturalmente giudica, circa le operazioni dei sensi da lei percepite e riconosciute.

Inoltre, questa medesima differenza si nota pure fra il desiderio sensuale che viene dal senso, e il desiderio intellettivo che viene dall'intelligenza.

Come agli oggetti della parte intellettiva appartiene tutto ciò che passa attraverso i sensi e molte altre entità più nobili proprie solo dell'intelletto, mentre i sensi non possono mai fare propri gli oggetti dell'intelligenza, così accade che l'uomo con il desiderio intellettivo può tendere a tutte le cose che possono avere con lui relazione di bene o di male, siano esse sensibili o no, mentre con il desiderio sensibile egli può solo tendere alle cose sensibili, particolari, corporee.

C'è dunque nella parte intellettiva dell'uomo un princìpio superiore dominante sia nei confronti del *conoscere* sia dell'*appetire* e del *volere*.

Riguardo al conoscere c'è un princìpio che giudica di tutto ciò che avviene nell'uomo; lo giudica cioè buono o cattivo; riguardo al desiderare e al volere c'è un princìpio che appetisce tutto ciò che è stato giudicato buono, e che detesta tutto ciò che è stato giudicato cattivo.

Dunque, la parte sensitiva e animale dell'uomo viene giudicata naturalmente dalla parte intellettiva, in modo tale che quanto per i sensi è bene, sottomesso a quel giudizio, viene a volte dichiarato male, e viceversa; allo stesso modo il desiderio superiore che viene da quel giudizio, contraddice spesso il

desiderio inferiore che scaturisce dai sensi e, o si spinge verso cose spiacevoli ai sensi, o si ritrae da cose gradite ai sensi.

Per questa naturale dipendenza che la parte animale ha da quella intellettuale, è chiaro che l'appagamento dell'uomo non si può trovare in nulla di ciò che desidera la parte sensibile, ma unicamente in ciò che è giudicato bene dalla parte intellettiva; i sensi sono solo la prima istanza, la cui sentenza viene sempre definita dall'uomo. La prima sentenza, dunque, non conclude nulla per la felicità o per l'appagamento umano. Perché noi stessi, e non una minima parte di noi, ci possiamo dire appagati o felici, è necessario che il princìpio supremo e personale, che siamo noi stessi, finisca e concluda la causa, e consideri quel bene o quel male in relazione a sé.

Capitolo III
Il giudizio che produce l'appagamento costituisce nell'uomo la *coscienza eudemonologica*

Ma non ogni nostro giudizio sul nostro stato produce in noi l'appagamento.

Ci possiamo ingannare giudicando del nostro benessere, come di qualsiasi altra cosa. E ancor molto più illusorie e ingannevoli possono essere le dimostrazioni esterne che gli uomini danno della propria contentezza. A questo proposito a volte l'uomo fa ogni sforzo per ingannare se stesso e gli altri; e spesso ci riesce, senza tuttavia rendere se stesso più felice. Nei modi di essere dell'uomo vicino alla disperazione, si vedono talvolta crescere i suoi tentativi di dare a intendere a se stesso di essere felice, come l'ammalato che, vicino a morire, si illude e vuole essere illuso sul grave fatto che dovrà presto accadergli. Talora è l'orgoglio che non vuol credere che gli manchi la forza di dare a se stesso felicità anche in mezzo a tutti i disastri da cui è realmente circondato, e fa incredibili tentativi di accrescere la vana illusione. Le manifestazioni esagerate di estrema felicità sono proprie, a volte, dei malati mentali, e non mancano di essere seguite dalla più cupa tristezza, e le ripetute e artificiose

asserzioni con cui il poveretto vi assicura di trovarsi in uno stato di perfetta tranquillità e contentezza, sono spesso i sintomi premonitori di una estrema disperazione[215]. Di sicuro il solo giudizio che noi facciamo su noi stessi non basta a renderci felici. A questo giudizio bisogna che corrisponda un oggetto reale: in una parola è necessario che il giudizio sia *vero* perché possa completare veramente il nostro stato di appagamento.

Aggiungerò anche una cosa che sembrerà strana al primo sguardo: è necessario che il giudizio sia per sua natura infallibile, per confermare la nostra sensibile contentezza e appagarci.

Nell'*Ideologia* ho dimostrato che la *cognizione diretta* è immune da errore[216]. Ora il giudizio che produce l'appagamento è appunto diretto e immediato sul nostro personale stato di contentezza. Ogni altra ulteriore riflessione può ingannarci; ma il primo giudizio che costituisce la nostra *coscienza eudemonologica*[217], cioè il giudizio immediato e naturale che noi diamo sulla soddisfazione di tutti i nostri desideri, non può farlo, poiché non dipende dalla nostra libertà, ma dalla natura.

D'altra parte, il nostro stato su cui la nostra intelligenza giudica, è una cosa troppo vicina a noi per poterci ingannare nel percepirlo[218].

Quando l'oggetto è lontano o molteplice, quando non possiamo ripetere a nostro piacere il giudizio su di esso, si capisce molto bene come possiamo sbagliare e non recedere in fretta

---

[215] Nelle ultime cose che Rousseau scrisse di se stesso non fa che esagerare, come è noto, la somma felicità che egli godeva nella sua solitudine. Poco tempo dopo attentava forse, l'infelice, ai propri giorni, e si privava della vita! [J.-J. ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 993ss.].

[216] A. ROSMINI, *NS*, sez. IV, p. IV, cap. II, art. VI [vol. IV, pp. 339ss.].

[217] La *coscienza eudemonologica* è dunque un giudizio immediato e naturale che noi facciamo sulla soddisfazione dei nostri desideri; *immediato* perché la soddisfazione dei desideri, che forma il suo oggetto, viene immediatamente giudicata; *naturale* appunto perché immediato. L'essere immediato rende impossibile ogni differenza fra la cosa giudicata e la sentenza che viene pronunciata su di essa, perché qualunque differenza suppone una terza cosa di mezzo, la quale distruggerebbe il supposto che sia immediato.

[218] Sull'immediata percezione di noi stessi si veda A. ROSMINI, *NS*, sez. VI, parte III, cap. III [vol. V, pp. 126ss.].

dall'errore. Ma se l'oggetto è presente, di maggior evidenza, estremamente importante, unito a noi, poiché si identifica con noi stessi, come potrebbe il nostro giudizio, che si ripete tante volte quanti sono gli istanti della nostra esistenza, andare soggetto a errore? Anche se si trattasse di un giudizio di natura riflessiva, non può l'uomo fare tanti sforzi per ingannarsi, da non vedere in alcun momento la verità che risplende davanti a lui e che porta anche dentro di sé, e che gli colpisce incessantemente gli occhi con i suoi acutissimi raggi.

Ma il nostro giudizio non è frutto di riflessione, come ho già detto; non si tratta di un atto secondario della capacità di intendere, ma di un atto primario. Con gli atti secondari e riflessi possiamo rappresentare a noi stessi tutto o parte del nostro stato, come fosse una cosa diversa da noi, e così capita che possiamo ingannarci. Ma con l'atto primo e immediato, l'intelligenza giudica del nostro stato non come di una cosa divisa da noi, ma come di un *nostro sentimento*. Tale è l'atto per cui ci rendiamo consapevoli se i nostri desideri sono o no soddisfatti, atto che gli antichi chiamavano «giudizio dell'animo dell'uomo»[219]. Qui è chiaramente impossibile ingannarci, non potendo essere *consapevoli* di essere contenti quando non lo siamo, o essere consapevoli del contrario quando il cuore non ci parla di contentezza. L'atto del giudizio con il quale formiamo il nostro appagamento, è dunque intimamente unito al nostro sentimento, abbraccia tutto ciò che sentiamo in noi, abbraccia noi stessi: nell'atto del formarlo il giudicato e il giudicante si trovano nella massima intimità. Alla *coscienza eudemonologica*, dunque, conviene ricorrere per sapere con sicurezza lo stato dell'animo, come a giudice integerrimo della soddisfazione che il cuore umano ha conseguito o no.

---

[219] «*Animus oportet tuus te iudicet divitem, non hominum sermo*» [È necessario che ti giudichi ricco il tuo animo, non il parlare degli uomini], CICERONE, *Paradoxa*, VI [in M. TULLI CICERONIS *Scripta quae manserunt omnia*, cit., parte IV, vol. III, pp. 210-11].

Capitolo IV

Il giudizio che rende l'uomo appagato non è un giudizio puramente attuale, ma abituale, che produce uno *stato* dell'animo

Serve ancora osservare che quando si parla di *coscienza* o consapevolezza, si intende qualcosa di stabile nell'uomo e non di un atto passeggero.

È vero che un giudizio è un atto, ma prima esistono degli atti che possono ripetersi quante volte l'uomo voglia, e si ripetono veramente e si riproducono con frequenza. Poi la *sentenza pronunciata* con tali giudizi prende posto nella memoria e vi si colloca come tutte le altre cognizioni, opinioni e persuasioni, le quali, per ripresentarsi alla mente, non hanno più bisogno di essere rifatte, ma basta ricordarle. Infine le opinioni e le persuasioni conservate nella memoria, se ci rassicurano del nostro benessere, non solo provocano in noi dei frequenti compiacimenti interiori, ma anche ci portano l'effetto di un continuo sentimento di gioia e di gaiezza che ci accompagna ovunque, e che è in noi anche se non riflettiamo in quel momento sulla loro origine. Questa è la natura e l'efficacia della *coscienza eudemonologica,* quando ci attesta interiormente che il nostro desiderio è completamente soddisfatto.

Per cui i caratteri della *coscienza eudemonologica* sono tre:

1) è un *giudizio* che può essere riprodotto ogni volta che vogliamo e che veramente noi riproduciamo con un atto spontaneo e frequente;

2) prende la forma di una *sentenza* pronunciata sulla soddisfazione dei nostri desideri, la quale resta nella memoria come opinione e persuasione di stare bene;

3) diffonde nel fondo dell'animo, come effetto della *sentenza* attestante il nostro benessere, il quale resta in noi astratto, un piacevole sentimento che ci rende stabilmente lieti e completamente appagati.

Se poi consideriamo il primo di questi caratteri, scopriamo delle altre importanti informazioni.

Il primo carattere è che "il giudizio con cui ci diciamo interiormente contenti può essere ripetuto ogni volta che vogliamo". Ciò presuppone che non manchi mai all'atto di tale giudizio la sua materia. Questa pertanto deve essere in noi permanente, non transitoria; diversamente la sentenza di quel giudizio non si potrebbe rinnovare in continuazione.

Qual è la materia del giudizio con il quale ci dichiariamo interiormente contenti?

La somma dei nostri desideri soddisfatti.

Esaminiamo cosa sia il desiderio, e poi cosa sia il desiderio soddisfatto.

Il *desiderio* è anch'esso qualcosa di intellettivo.

Di un animale (o di un uomo che ad animale si riduce) si dirà che è stimolato dall'*appetito,* ma non si potrà dire propriamente che abbia un *desiderio.* Il *desiderio* dunque ha un significato più ristretto dell'*appetito*. L'appetito significa qualsiasi tendenza, animale o intellettuale; il *desiderio* è un *appetito razionale*. Si può dunque definire così il *desiderio*: "l'appetito razionale che sorge in un essere intelligente, quando questi giudica che sia bene per sé avere o godere di una cosa che non ha e non gode, e che sa che è possibile averla o goderla".

Perciò da questo giudizio nasce ben presto, nell'essere intelligente che lo ha fatto, la voglia di avere quella cosa buona che non ha e che gli pare di poter avere.

La cosa, poi, che diventa obiettivo del desiderio, può avere o essere una sensazione gradita, o un oggetto materiale che causa sensazioni gradevoli, o un bene intellettuale o morale; insomma qualsiasi cosa l'uomo possa comprendere sotto la specie di bene.

È evidente che se l'oggetto che si desidera è transitorio, deve essere transitoria anche la soddisfazione del desiderio; allora essa non costituisce uno *stato* soddisfacente della natura umana; ma se invece l'oggetto che si desidera è qualcosa di stabile e di durevole, anche la soddisfazione del desiderio, il godimento e il possesso della cosa desiderata, sono permanenti. In quest'ultimo caso l'uomo può avere coscienza del suo

benessere e ripetere il giudizio che forma la coscienza eudemonologica tutte le volte che vuole.

Da qui si deduce che l'*appagamento* ha per sua materia non un *atto*, ma uno *stato* piacevole.

D'altra parte, è facile osservare che l'uomo in questa vita non può essere in un atto continuo di alcuna delle sue potenze.

Non intendo parlare degli atti primari, ma di quelli detti *atti secondari*. Certamente essere, vivere, avere sentimenti primitivi e fondamentali, sono atti continui: ma noi parliamo di atti accidentali, di atti presi in senso ordinario, che per l'uomo sono causa dei più vivi piaceri e dei più vivi dolori, come è l'attuazione della mente in un pensiero o la sollecitazione delle fibre sensoriali: in questi atti l'uomo non può quaggiù essere perennemente attivo. Le fibre del corpo stimolate troppo a lungo si rilassano e si stancano; la natura del piacere animale, che nasce da un movimento di parti, termina; anche l'attenzione della mente finisce, per il disagio che ne riceve il corpo in quanto gli vengono sottratte le forze dello spirito necessarie alla conservazione della vita; tutto insomma dimostra che «la felicità che il nostro cuore desidera non è composta – come dice Rousseau – di istanti fuggitivi, ma è uno stato semplice e permanente che non ha nulla di vivo in se stesso, ma la cui durata accresce l'incanto, tanto da trovarvi alla fine la suprema felicità»[220].

Il piacere momentaneo, benché più vivo rispetto al piacere durevole e permanente, è come un infinitesimo di fronte all'infinito: fra l'uno e l'altro c'è un'infinita distanza.

Dunque "il bene princìpale in questa vita non consiste in atti particolari e momentanei, ma in quel continuo sentimento che accompagna la perfezione delle potenze e degli abiti dell'uomo".

E ancora, chi deve scegliere fra un atto piacevole e un grado di maggior perfezione delle sue facoltà e consuetudini, sceglie in modo ottimale se antepone questo a quello, perché il grado

[220] [*Ndc*. Nota critica del Rosmini nei confronti del concetto di "*suprema felicità*" espresso da J.-J. ROUSSEAU in *Les rêveries du promeneur solitaire,* cit., Promen. V, e sulle condizioni per ottenerla].

di perfezione accresciuto gli fa godere ingrandito il sentimento della propria esistenza, e aggiunge perfezione a tutti gli atti futuri; viene così ad avere il valore di molti atti che egli farà, presi tutti insieme. L'uomo deve dunque fare attenzione, nelle sue azioni, alla relazione che queste hanno con il miglioramento delle sue abitudini (abiti) e delle sue facoltà (potenze). Aver tralasciato questo, essersi fermati i filosofi a considerare gli atti fuggevoli del piacere, senza legarli all'effetto che lasciano dopo di loro negli *abiti* e nelle *potenze,* e princìpalmente aver riposto la felicità nei soli atti umani, li ha trascinati in errori tragici per la virtù, come anche al bene eudemonologico della specie umana.

Capitolo V

Elenco delle operazioni che lo spirito umano compie nel formare a se stesso l'appagamento

Qui riassumiamo il meraviglioso lavorio con cui lo spirito umano lavora a formare l'*appagamento* del suo animo.

1) Ciò che porta l'appagamento al massimo livello raggiungibile, è un *giudizio volontario* con il quale atto l'uomo si dichiara interiormente soddisfatto e contento. Questo atto è supremo, giudica tutti gli altri, dà la sentenza finale di tutto ciò che passa in noi di bene e di male.

2) Immediatamente sotto quest'atto intellettivo si trova la *soddisfazione* dei nostri desideri, che è l'oggetto, cioè la materia immediata di quel supremo giudizio. Qui si noti attentamente che, se non ci fosse quell'atto superiore con il quale giudichiamo che i nostri desideri sono soddisfatti, l'*appagamento* non sarebbe mai compiuto. Anzi, per essere precisi, la stessa soddisfazione dei desideri non si proverebbe più; sarebbe un concetto involuto e contradditorio, lasciata tutta sola, senza coscienza di sé. Perché lo stesso *desiderio* è un atto, come abbiamo detto, che appartiene all'ordine intellettuale, formato com'è da un giudizio che afferma che possedere una data cosa è un bene. Se dunque l'intelligenza ha giudicato che sia bene avere

una data cosa, ed è per questo che noi la vogliamo e desideriamo, è evidente che tocca poi alla stessa intelligenza dirci se l'abbiamo ottenuta oppure no. In verità, se noi ottenessimo il possesso della cosa all'insaputa dell'intelligenza, quest'ultima continuerebbe a sollecitarci e a mantenere in noi vivo il desiderio di quella cosa. Quindi il desiderio nato da un giudizio non può essere soddisfatto se non a condizione che intervenga un altro giudizio che ce lo dichiari soddisfatto: è l'intelligenza che muove il desiderio, dunque ad essa appartiene anche esaudirlo e soddisfarlo. Per cui si può concepire una piena soddisfazione dei desideri dell'anima solo a condizione che nell'uomo si formi una coscienza eudemonologica che gli dichiari di aver ottenuto le cose che desiderava. E questo dimostra che la coscienza eudemonologica è un giudizio più alto di quelli che producono i nostri desideri.

3) Ma i giudizi che producono nell'animo dell'uomo i desideri hanno anch'essi i loro oggetti, hanno dei materiali a loro subordinati. Questi oggetti o materiali formano un terzo elemento più basso dell'appagamento umano. Quali sono dunque gli oggetti dei nostri desideri? Sono forse opera nostra anche loro? Vengono formati ed elaborati anch'essi da noi con qualche altra operazione dello spirito? Appartengono all'ordine delle cose sensibili o a quello dell'intelligenza?

Alla domanda se gli oggetti siano opera nostra, rispondo che non si può negare all'attività dello spirito umano una grande azione sugli oggetti dei suoi desideri: nell'ingrandirli, nel ridimensionarli, nel distruggerne alcuni, nel crearne altri.

Veramente lo spirito, servendosi dell'aiuto dell'immaginazione, crea ogni giorno innumerevoli enti che non esistono in natura, e trasforma quelli che esistono; abbellisce e ingigantisce le sue creature a proprio piacimento, senza che gli si possa dare un limite. Ora, chi vieta che questi suoi lavori chimerici e falsi diventino oggetto di affetti e desideri come e più che se fossero reali e veri? Lo spirito dunque può elaborare e comporre degli oggetti dei suoi desideri con l'uso dell'intelligenza e dell'immaginazione, e di conseguenza può suscitare in sé dei desideri che propriamente tendono al vano, al nulla. In tal caso

si vedono nell'animo umano tre tipi di operazioni intellettive che si succedono l'una all'altra: con il primo l'uomo forma gli oggetti; con il secondo li giudica buoni e possibili, e li desidera; con il terzo si forma la *coscienza eudemonologica*, cioè giudica del proprio stato, dicendosi soddisfatto o no di ciò a cui i suoi desideri tendono, e che hanno o non hanno ancora conseguito.

Si deve fare attenzione all'immensa differenza che passa tra il poter produrre certi vani oggetti di desiderio, e di conseguenza il loro desiderio, e il poter soddisfare questi desideri che abbiamo suscitato in noi.

È certo che quando l'uomo si crea con l'immaginazione un bene e il suo desiderio, è completamente convinto di avere anche la capacità di realizzarlo.

Ma si inganna sulla capacità che crede di avere di soddisfare quel desiderio fantastico, come si era ingannato nel proporselo come reale e vero. Un desiderio che l'uomo suscita in sé mediante una falsa opinione di bene, non può mai raggiungere una vera soddisfazione, o perché l'oggetto è inesistente, o perché l'oggetto mente a chi lo desidera; così, dopo averlo trovato, non risponde alle aspettative, ma, caduta la benda dagli occhi e con essa l'illusione, entra improvvisamente nell'animo un tristissimo disinganno accompagnato, secondo le circostanze, da sentimenti diversi.

Sarebbe sufficiente meditare a lungo su tali oggetti illusori, creati dalla ragione pratica, per giungere a trovare e classificare i vari errori nei quali cade l'uomo come essere morale e sociale. Ma riservandomi di riprendere a breve il discorso, devo ora continuare a passare in rassegna i materiali dell'appagamento umano.

Se l'uomo disponesse per i suoi desideri solo degli oggetti che fabbrica a se stesso, sarebbe necessariamente infelice, perché l'inganno e l'illusione non portano mai alla felicità.

Fortunatamente, oltre agli oggetti prodotti dalla sua attività volontaria, ce ne sono altri che sono beni reali, tutti confacenti alla natura umana. La realità di questi beni è indipendente dalla volontà umana: li fornisce la natura, e come l'uomo non ha il potere di formarli, così non può neppure distruggerli; la loro relazione con la natura umana, la loro attitudine a soddisfarla,

sono anch'esse immutabili e indipendenti dall'uomo. La volontà può solo rifiutarli o accoglierli; ma, sia che li rifiuti, sia che li accolga, l'attitudine di quegli oggetti ad accontentare la natura umana è la stessa; solo che se la volontà li accoglie, producono il loro effetto a beneficio dell'uomo, se li rifiuta, sono inutili, e per l'uomo sono perduti.

Da queste riflessioni si trae la conseguenza, sufficiente da sola a umiliare il nostro orgoglio, che "l'uomo ha il potere di rendersi infelice, ma non quello di rendersi da se stesso felice".

L'appagamento non è opera dell'uomo soltanto: egli vi concorre con gli atti della sua intelligenza e della sua volontà, che lo rendono consapevole del proprio benessere, e prima ancora con la determinazione della sua ragione pratica che indirizza i suoi desideri ai beni reali, anziché ai beni illusori; vi concorre infine anche con gli sforzi che fa per giungerne in possesso. Ma poi l'uomo deve richiedere questi beni reali alla natura delle cose, come a una sua generosa benefattrice: è obbligato a riceverli tali e quali dalle mani di questa sua madre, deve sottomettersi alle leggi ontologiche che li legano con la costituzione umana, e ad esse deve ubbidire fedelmente, altrimenti strazierà se stesso e si renderà disperatamente infelice.

Dopo aver riassunto in questo capitolo le operazioni con cui lo spirito umano concorre al proprio appagamento, nel capitolo seguente ci rimane da trattare la parte della natura: elencheremo i beni reali dati all'uomo dalla natura delle cose, in quanto oggetti dei suoi legittimi desideri.

Capitolo VI
Si elencano gli oggetti che sono causa di beni reali e possono influire a produrre l'appagamento umano

Il primo bene reale è l'*esistenza*. Chi non la possiede, non può desiderarla; ma chi la possiede, può desiderare di conservarla.

Sembra che il desiderio dell'esistenza sia il più grande di tutti, poiché nessun essere prova un orrore tanto grande per una cosa, quanto verso il proprio annientamento.

Tuttavia sarebbe un errore dedurre da ciò, che la pura e semplice esistenza sia il massimo bene dell'uomo.

L'uomo che si avvicina allo stato più prossimo alla non esistenza, si avvicina al massimo dei mali soggettivi; ma ciò, ben lontano dal dimostrare che la semplice esistenza sia il massimo bene, dimostra anzi il contrario, cioè che è il minimo, il più elementare, l'ultimo dei beni che resta; come il massimo grado di povertà è quello del mendicante a cui si toglie persino l'ultima elemosina, anche se questa, pur non essendo una grande ricchezza, è solo una monetina che non allontana chi ce l'ha dalla povertà estrema, se non di poco.

Qual è dunque il valore della semplice esistenza?

Si dice comunemente che dall'essere al non essere passa un'infinita distanza. Ma di nuovo questo è un errore, e nasce dal fatto che non potendosi concepire il nulla, perché è nulla, l'uomo lo considera come un infinitamente piccolo, e l'esistenza come una quantità finita. Ora, fra una quantità finita e un infinitamente piccolo, i matematici pongono una distanza infinita. Ma chi poi riflette attentamente sulla sentenza dei matematici vede che essa non dice altro se non che nella quantità finita si possono concepire un numero indefinito di quantità minori, senza che la somma di tutte queste quantità indefinitamente moltiplicate, giunga a eguagliare la quantità finita in cui si concepirono esistere. È ben altra cosa sostenere che fra l'infinitesimo e la quantità finita si possa assegnare un numero indefinitamente grande di piccole quantità, e il dire che fra quelle due quantità passi una differenza infinita. Per cui, dato pure, se si vuole, che la differenza contenga un numero anche infinito di parti, non è per questo che tutte quelle parti infinite, prese insieme, formino una quantità infinita, appunto perché sono supposte infinitesime. Così, volendo misurare la differenza fra due quantità finite qualsiasi, dipende dalla misura che si usa, trovare questa differenza espressa in un numero maggiore o minore di parti. Se la misura è piccolissima, la differenza sarà

un numero grandissimo. Altro è voler avere una differenza in media quantità, e altro volerla avere in quantità continua. Nel primo modo una differenza, piccola quanto si voglia, può essere suddivisa in un numero indefinito di parti, ma questo numero indefinito di parti non indicherà mai che la differenza sia infinita; nel secondo modo troveremo la differenza stessa non suddivisa in parti: finita se è finita, infinita se è infinita. Perciò non bisogna dire che la differenza fra un qualcosa e il nulla sia infinita, ma che la loro differenza sia un qualcosa. Il bene dunque dell'esistenza non è infinito, ma è tanto limitato quanto è limitata l'esistenza stessa.

Da qui consegue che chi vuole correttamente rilevare quale bene rappresenti l'*esistenza* per l'ente che la possiede (poiché per chi non la possiede, l'esistere non è né bene né male), deve considerare non l'esistenza pura e semplice, ma l'esistenza con tutti i suoi atti.

La parola *esistenza* significa propriamente un'astrazione della mente, perciò non dice nulla di reale: è comune a tutti gli enti senza esserne nessuno; perché ciò che è comune non può costituire un ente proprio e particolare. Se dunque cerchiamo il valore di entità reali, non dobbiamo considerare l'esistenza astratta e comune, ma dobbiamo soppesare, per dir così, gli enti stessi, i quali possiedono diversi gradi di entità. Come abbiamo dimostrato altrove, il bene non è altro che l'essere[221]: chi vuole rilevare quanto bene ci sia in un ente, deve rilevare quanto ci sia di essere. L'*esistenza* è comune a tutti, ma la quantità di *essere* varia in ciascuno; e quanto il grado dell'essere è maggiore, tanto sarà maggiore il valore dell'ente di cui si tratta. Non dobbiamo meravigliarci, dunque, se ci sono specie di enti che, paragonate ad altre, hanno un valore relativamente infinito perché godono di un grado di essere infinitamente maggiore e più nobile. E non sarebbe un insulto alla natura umana pretendere che l'uomo fosse più stimato della bestia solo per una quantità finita, per quanto grande possa essere? Non sarebbe come dire che un gran numero di cavalli o di muli equivale al

[221] Si veda A. ROSMINI, *P.sm*, cap. II, art. I [pp. 66ss.].

valore di un uomo? La nobiltà e l'eccellenza di un essere umano rifiuta con sdegno ogni paragone con le nature irrazionali: egli è di una specie differente, che costituisce una lontananza veramente infinita fra un ente e l'altro.

Ma qui non vogliamo rilevare il grado di bene che possiedono i vari enti considerati in sé, ma il bene che hanno rispetto al proprio *appagamento*. Questo è proprio degli esseri razionali; è necessario dunque che consideriamo nuovamente i beni di cui l'uomo può essere in possesso, e vedere quanto essi, di loro natura, possano influire sul suo appagamento.

L'uomo, anche in uno stato di nessuno sviluppo, com'è quello dei primi istanti della sua vita, è costituito da un sentimento fondamentale naturalmente gradevole. Nonostante il sentimento dell'esistenza sia naturalmente piacevole, tuttavia non è ancora appagamento, il quale non può esistere se non dopo lo sviluppo delle facoltà intellettive, della volontà e dei desideri.

Quindi è necessario accennare ai princìpali gradi di questo sviluppo, mostrando come, mentre le facoltà si evolvono progressivamente, compaiono nell'uomo i vari *oggetti appetibili,* che vengono attratti dalla sfera del *desiderio,* la quale si allarga e conquista sempre più spazio intorno a sé, e infine si mescolano e fondono, quasi fossero ingredienti, nell'*appagamento* umano.

Dobbiamo rilevare i passaggi attraverso i quali si sviluppano le facoltà umane dall'osservazione dei loro atti in progressiva successione.

La diversità princìpale di questi atti ci permette di classificarli subito in due grandi categorie, cioè in atti appartenenti a un modo di operare soggettivo, e atti appartenenti a un modo di operare oggettivo.

Questo ci porta a semplificare la classificazione delle attività umane, riconducendole tutte a due *princìpi attivi* generalissimi, cioè al *princìpio di operare soggettivo*, e al *princìpio di operare oggettivo*[222].

[222] Si veda Id., *A.sm*, lib. IV, cap. IX, art. I [n. 855].

Ora, crediamo che nel sentimento primitivo sia racchiuso il sentimento di queste due attività; poiché ha per fine certamente il modo della nostra esistenza: è il sentimento di quanto siamo in grado di fare, è il primo princìpio del nostro agire, sebbene in quel sentimento non ci sia ancora coscienza di tutto ciò.

Poiché l'uomo, dunque, è tutto sentimento, il suo sviluppo è lo sviluppo stesso di un sentimento, o per lo meno è uno sviluppo accompagnato perennemente da un sentimento.

Il *movimento del sentimento* è l'*appetito* e l'*istinto*, così ogni sviluppo umano avviene mediante desideri e istinti.

L'*appetito* e l'*istinto* hanno per loro termine i *beni*.

Quindi, come sono due i princìpi attivi propri della natura umana, così sono due le classi di beni a cui essi tendono, i quali si possono definire *beni soggettivi* e *beni oggettivi*.

I beni *soggettivi* sono quelli che entrano nel soggetto uomo come cose sue, come elementi a lui naturalmente pertinenti.

Tali sono ad esempio le sensazioni piacevoli, perché sono modificazioni del sentimento sostanziale; tali sono i miglioramenti di qualsiasi genere che la natura umana riceve in un individuo.

I beni *oggettivi* invece sono quelli che non fanno parte del soggetto, ma che si presentano alla sua comprensione e vengono giudicati da questa per quello che sono di per sé, in quanto possiedono l'essere in grado diverso.

I primi, *soggettivi,* costituiscono l'ordine dei *beni eudemonologici*.

I secondi, *oggettivi,* costituiscono i due ordini dei *beni intellettuali e morali*[223].

I *beni morali* hanno una stretta relazione con i *beni eudemonologici,* infatti hanno conseguenze eudemonologiche, cioè portano all'uomo dei beni soggettivi; e questi, senza beni morali, non sono mai completi[224].

---

[223] Si veda ID., *P.sm*, cap. IV [pp. 99ss].

[224] Si veda quanto detto in proposito precedentemente: lib. II, capp. II-IV di quest'opera.

Se vogliamo dunque elencare e classificare i beni soggettivi, li possiamo facilmente ricondurre tutti alle seguenti classi.

1) I *due princìpi attivi* innati sono i beni soggettivi originari. Fino a quando sono avviluppati nel primo sentimento, senza aver ancora iniziato ad agire, costituiscono il minimo e il più elementare bene dell'uomo, quello della nuda esistenza umana. Poi i beni soggettivi crescono con il soggetto, mediante la sua attività naturale e appropriata; così si può stabilire che "la misura del bene soggettivo è la stessa dell'attività naturale e conveniente del soggetto", e che perciò nell'uomo c'è la massima quantità di questi beni quando, tutto compreso e calcolato, risulta massima la sua attività naturale e appropriata. Per trovare dunque i vari beni soggettivi che compaiono nell'uomo e i loro gradi, basta seguire lo sviluppo dei due princìpi attivi nominati, nei quali sta, come in un seme, tutto il bene del soggetto umano.

2) Appena cominciano ad agire i due princìpi, se l'operazione è naturale e appropriata, l'uomo ne ha un sentimento piacevole. Ma, questo piacere vivo e capace di attrarre l'attenzione del soggetto, passa in breve tempo col finire della stessa operazione; poiché ogni atto secondario dell'uomo, nella condizione presente, non può essere duraturo e continuo. Questo è il limite umano; per cui si vede che l'uomo nella vita presente è in uno stato di potenzialità e non giunge al suo pieno agire se non con sforzo e quasi contro natura, per ricadere subito nello stato originario di potenzialità. Intanto teniamo conto di questi piaceri momentanei che l'uomo prova con gli atti che passano, come di un secondo genere di beni soggettivi; genere che si può suddividere nelle tre specie seguenti. Prima specie: *sensazioni animali* gradevoli. Seconda specie: *sentimenti intellettuali* gradevoli, cioè piaceri che prova l'uomo nella concezione e contemplazione attuale delle cose e negli affetti che da questa gli provengono. Terza specie: *sentimenti morali,* che si riversano dolcissimi nell'uomo dalla pratica della virtù. La prima di queste tre specie racchiude dei *beni soggettivi* ancora di *origine soggettiva*; la seconda e la terza, invece, racchiudono dei *beni*

soggettivi ma di *origine oggettiva,* cioè sono effetti prodotti nel soggetto dall'aver posseduto dei *beni oggettivi*.

3) Sebbene l'*atto* con cui si realizza l'attività potenziale dell'uomo sia passeggero, tuttavia lascia dietro di sé tracce ed *effetti stabili*; e questi possono essere buoni o cattivi; pertanto l'uomo, dopo qualsiasi atto, è diverso da quello che era prima, cioè si trova in uno stato migliore o peggiore di prima.

L'indagare con attenzione tutti gli *effetti* che i diversi atti lasciano dietro di sé nell'uomo che li ha realizzati, darebbe un grande spazio a un'opera di profondissima filosofia, dove le ricerche più geniali si affollerebbero nella mente del pensatore.

Questi effetti e modifiche lasciate nell'uomo dai suoi atti, interessano princìpalmente le dottrine eudemonologiche e morali, e propriamente tutto ciò che si riferisce al destino ultimo dell'uomo, ai grandi disegni del Creatore su di lui, e all'immensa Ontologia. Ma l'argomento specifico del nostro libro ci frena da tali ricerche, appartenenti a una scienza ancora misteriosa per il mondo. Ci limiteremo a classificare gli effetti permanenti che lasciano nell'uomo i suoi atti, unicamente nel modo che risponde al nostro scopo: considerandoli come classi di beni *soggettivi*.

La classificazione è la seguente:

a) I primi *effetti* prodotti nella condizione del soggetto dai suoi atti al loro primo esplicitarsi, sono le *potenze* che si manifestano; e mentre prima erano indistinte e inattive nei due *princìpi* originali di *azione* che non possono mai essere confusi e unificati, dopo appaiono distinte[225].

b) Queste potenzialità si esercitano secondo un ordine fisso, la cui causa è posta nella loro natura, nella natura degli enti che sono al di fuori di esse e che hanno con loro un rapporto, e nelle circostanze casuali.

---

[225] Noi non poniamo innati nell'uomo se non i due *princìpi d'azione* indicati. In che cosa differiscano i *princìpi d'azione* dalle *potenze*, e come queste non siano innate ma vadano sortendo dal fondo dell'uomo nel suo sviluppamento, fu da noi ragionato in *A.sm*, 1ib. IV, cap. VII, art. 1 [nn. 839-846].

Il prodotto dell'esercizio delle potenzialità umane, oltre i *sentimenti momentanei* di cui abbiamo parlato, è triplice.

Queste lasciano nell'uomo come loro prodotti ed effetti: *1.* dei *sentimenti abituali*, *2.* delle *cognizioni* che rimangono nella memoria, *3.* delle *persuasioni* e *opinioni*[226]. Tutti questi sentimenti modificano profondamente lo stato dell'animo umano in bene e in male, a seconda che i sentimenti siano piacevoli o disgustosi, le cognizioni vere o false, le persuasioni virtuose o viziose.

c) Ma la serie degli effetti non finisce qui: nulla è immutabile nell'uomo, tutto si evolve, tutti gli effetti ne producono altri. Ogni sentimento necessariamente produce nell'uomo un *istinto* corrispondente, cioè non esiste nell'uomo una *passività* che non susciti in lui un'*attività*. Quanti, dunque, sono i *sentimenti nuovi* che l'uomo acquisisce, tanti sono i *nuovi istinti* che in lui si manifestano. Allo stesso modo ogni *cognizione* può generare un'*affezione,* e i diversi gruppi di conoscenze che si formano nell'uomo, princìpalmente associati ai sentimenti, producono una grande varietà di legami. Lo stesso si può dire delle opinioni e delle persuasioni, ancora più efficaci nel produrre gli affetti umani rispetto alle sole e nude conoscenze[227]. Ora gli *affetti,* che si possono considerare come altrettanti sentimenti, generano i loro *istinti* corrispondenti, o per dirlo con altre parole, muovono la spontaneità della volontà; così questo potere della volontà che si chiama *spontaneità* cresce di forze e acquista nuove diramazioni, secondo la varietà degli interessi che nascono nell'uomo[228]. Le *cognizioni,* poi, oltre ad essere causa di nuovi *affetti* collegandosi alle opinioni e ai sentimenti, pro-

---

[226] È di somma importanza il distinguere la mera "cognizione" dalla "persuasione", e la "facoltà di conoscere" dalla "facoltà di persuadersi" e di opinare. Circa queste necessarie distinzioni, rimettiamo il lettore a quanto ne abbiamo detto in *NS*, sez. V, parte I, cap. I, art. II; e sez. VI, parte I, cap. I; e parte IV, cap. IV [vol. II, pp. 13-15; vol. III, pp. 6-7 e pp. 191ss.].

[227] Si veda ID., *A.sm*, lib. III, sez. II, cap. VIII, artt. IV e VII [nn. 623-627 e 632-635].

[228] La dottrina circa la *spontaneità della volontà* fu da noi data in *A.sm*, 1ib. II, sez. II, cap. XI, art. II; lib. III, sez. II, cap. VIII [nn. 419-425 e nn. 612-635].

ducono anche e lasciano nell'animo umano un altro effetto nobilissimo, che è quello di aggiungere alla volontà una libertà di operare sempre maggiore, corrispondente all'aumentare della sfera delle conoscenze stesse[229]. E ancora: nessun interesse, immediato o mediato, è privo di un sentimento suo proprio, che amplifica o restringe grandemente e modifica in vario modo lo stato dell'animo umano.

d) Negli sviluppi indicati si vede crescere la misura dell'attività umana. Bisogna ricordare quello che dicevamo all'inizio, cioè che nell'uomo, nei primi istanti di vita, tutto è potenziale, la sua attività è profondamente in quiete, e rimarrebbe perennemente inoperoso, tranquillo nel seno dell'esistenza, come un bambino nell'utero materno, se delle cause esterne non stimolassero la sua potenzialità ad agire in un modo speciale. La potenzialità allora emerge come da un profondo abisso, attraverso degli atti speciali, e vi ricade se mancano questi; ma la caduta non la riporta nel profondo in cui stava prima: stimolata una seconda volta, è pronta ad agire in minor tempo; alla fine essa sale ed è vicina; così, senza indugio né sforzo né ritardo, risponde al minimo invito, e sembra persino prevenirlo. Quando l'attività umana è così sveglia e agile nel muoversi in una grandissima quantità di importanti operazioni, allora le forze dell'uomo sono immensamente accresciute: l'uomo è lo stesso, le sue potenzialità sono le stesse; ma c'è un incalcolabile divario tra le potenzialità immobili e quelle già attive, oscillanti, inclinate a una grande operosità. Le forze dell'uomo non si devono misurare, dunque, dalle sue *potenze*, ma da *quanto di attività* hanno acquistato e messo a disposizione dell'uomo, come la ricchezza di uno stato non si deve misurare dai tesori nascosti sottoterra, ma dal capitale messo in circolazione. Si deve quindi distinguere l'attuazione potenziale dalla sola potenza: l'attività totale di un individuo, come pure di una società, dipende da quella e non da questa.

e) L'attività di cui parliamo (e l'uomo ne ha consapevolezza e se ne compiace grandemente) si deve distinguere dagli *abiti*

[229] Si veda ID., *A.sm*, 1ib. III, sez. I, cap. IV, art. III, § 7 [nn. 546-548].

di operare, altro effetto che rimane nell'uomo dopo le sue operazioni transitorie. È vero che il vocabolo *abiti* ha diversi significati, e fra questi c'è anche quella di inclinazione o tendenza a operare, per cui si dice che chi è abituato a fare una cosa, stenta a trattenersi dal farla. In questo caso, l'abito è una specie di attività di cui ora abbiamo parlato, che si distingue per una agitazione e impazienza di operare, per cui deve mettersi in azione. Ma questa prontezza a operare è un effetto che spesso segue l'abito, ma non è l'abito stesso. L'abitudine, secondo noi, è un "potere prossimo di operare", perciò i due caratteri dell'abito sono la conoscenza o *abilità*, e la *facilità* di operare. Potrebbe darsi che altri sappiano operare e con facilità, senza sentire la voglia di mettersi all'opera. Ad esempio, chi sa dipingere, non sempre ha la propensione a farlo. Questi ha l'abito del dipingere, e tuttavia è privo dell'attività di cui parliamo. Sono cose diverse dunque gli abiti, come li abbiamo definiti, dall'attività stimolata, che tende sempre ad agire.

Veramente l'attività e l'abito nascono insieme, come conseguenze ed effetti di atti ripetuti, motivo per cui si confondono l'uno con l'altro. Gli atti ripetuti generano nell'uomo l'*abito* di operare, cioè la conoscenza e la facilità di operare, e lasciano in lui l'inclinazione a operare. Di queste due cose, dunque, se ne fa un'unica cosa confondendole insieme, e la si chiama abito.

Tuttavia, la chiarezza delle idee esige che le due cose siano distinte.

L'attività non riguarda esclusivamente nessun genere speciale di atti, dà la misura della *quantità di azione* che si trova in un individuo o in una società. L'abito, invece, riguarda sempre un genere, ossia gruppo, di atti particolari ad esclusione di altri; esso non indica la *quantità*, ma la *qualità* dell'azione, cioè il *modo*, non il *quanto* di operare di un individuo o di una società.

Ciascun abito può dirsi propriamente un'*arte* di fare quelle determinate azioni, e giustamente gli antichi hanno definito arti, gli abiti di operare ricavati dall'esperienza[230].

[230] [*Ndc.* Nota del Rosmini sulla differenza "fra l'*abito* e l'*arte*"].

Tutte le potenzialità umane, attraverso il loro esercizio regolato, si vestono, per dir così, di abiti loro propri che modificano lo stato dell'animo umano, nel quale rimangono come altrettante arti.

Se vogliamo ridurre le potenzialità umane a tre classi, cioè alle potenzialità animali, intellettuali e morali, si avrà facilmente una classificazione semplice di tutte le arti in queste tre categorie: *a.* arti *meccaniche*, *b.* arti *intellettuali* (ad esempio la logica, ecc.), e *c.* arti *morali*.

Le *belle arti* sono miste, cioè sono meccanico-intellettuali.

Le *arti morali* sono gli abiti buoni o cattivi, che chiamiamo *virtù* e *vizi*.

Non bisogna stupirsi se diciamo che anche i vizi sono arti, perché è indubbio che vi possono essere, e purtroppo ci sono, anche le arti dell'operare il male. La malizia umana si manifesta non solo in atti singoli, ma, usando male l'intelligenza, gli uomini la praticano con maestria, e la trasformano in scienza e arte, opera degnissima del diavolo.

Gli *abiti morali delle virtù* differiscono dagli *abiti meccanici* e *intellettuali*, fra le altre cose, in questo: racchiudono in sé necessariamente un certo grado di quell'*attività* che sopra abbiamo distinto dagli abiti, e che veramente è nettamente separata da tutte le altre specie di abiti, *meccanici*, *intellettuali* e *misti*.

La ragione di questo è che la virtù non sarebbe tale se non fosse attiva, e l'uomo non sarebbe virtuoso se non facesse ciò che deve fare.

Un'altra grandissima differenza passa fra gli *abiti morali* e tutti gli altri, quando si riferiscono al merito[231].

Gli abiti morali divengono un atto meritorio per libera decisione dell'uomo: tutti gli altri possono agire mossi unicamente dalla spontaneità della volontà[232], perché la libertà vera e assoluta compare nell'uomo solo contemporaneamente al merito

---

[231] Ho già spiegato che ci può essere *bene morale* senza *merito* attuale. In cielo niente manca del bene morale, e tuttavia i celesti non meritano, perché non hanno la libertà di indifferenza (si veda ID., *A.sm,* lib. IV, cap. X e XI [nn. 865-889]).

[232] Ibid., lib. III, sez. I, cap. IV, art. III, §§ 10 e 11 [nn. 560-566].

morale; non si può dire con proprietà che l'uomo esca dalla sfera dell'azione spontanea e passi all'azione libera, se non quando, superati i ristretti limiti del soggettivo, si vede giunto al punto di dover scegliere fra il bene soggettivo e quello oggettivo.

4) Tutto lo sviluppo descritto ai punti 1, 2 e 3, si può pensare operato dagli istinti e dalla spontaneità della volontà, fino a quell'ultimo passo con il quale l'uomo entra nella sfera delle cose morali, e la sua azione diventa del tutto libera.

Da ciò si constata che gli sviluppi della potenzialità umana sono immensi, anche solo considerati nella sfera della spontaneità, e tutti gli sviluppi lasciano nell'uomo la loro traccia stabile e quasi indelebile; tutti mettono in lui qualche seme che fa crescere la potenza e la natura umana, tutti vi lasciano un sentimento proprio che modifica e dispone in vari modi l'animo umano; e tutti gli effetti sono a loro volta cause di altri effetti, che si complicano e agiscono gli uni sugli altri o si riproducono indefinitamente.

Malgrado ciò, l'azione altissima e vastissima che appartiene propriamente alla *persona* dell'uomo, è quella che scaturisce dalla libertà umana, quella essenzialmente morale.

Abbiamo già dimostrato che nell'atto libero dell'uomo c'è una maggiore *quantità di azione* che non in tutti gli atti spontanei possibili[233]; perché l'uomo con l'atto libero esce da se stesso come soggetto, diventa arbitro fra tutto ciò che è soggettivo e tutto il resto dell'essere per quanto ce ne sia, che è come dire: diventa arbitro tra il finito e l'infinito, tra sé e Dio. Non ci si deve quindi meravigliare se questo princìpio di azione altissimo e potentissimo, che si chiama libertà, sia anche fisicamente signore e dominatore di tutti gli altri princìpi di azione spontanei che sono nell'uomo[234]. Anzi si può dire di più: solo questo princìpio di azione, la libertà, forma tutta la potenzialità

[233] *Ivi.*

[234] *Ibid.*, lib. III, sez. II, cap. X [nn. 644-649].

e l'attività dell'uomo, perché solo in esso sta, per ribadirlo, il vero agire della persona[235].

Da questa verità si trae la conseguenza importantissima che il massimo bene soggettivo, o meglio, l'unico bene soggettivo della persona umana si trova nell'uso della libertà umana, nel campo della moralità.

In verità abbiamo detto che la "misura del bene soggettivo è sempre quella dell'attività naturale e conveniente, così che la massima attività naturale e conveniente del soggetto è il suo massimo bene"[236]. Ora, la massima attività della persona consiste nell'uso della libertà: dunque l'uso appropriato e naturale della libertà è il massimo bene soggettivo dell'uomo, e l'unico bene della persona umana. Ma nell'uso appropriato e naturale della libertà consiste la virtù morale; dunque nella virtù morale sta il massimo bene della natura e l'unico bene della persona umana.

Perché dobbiamo quindi meravigliarci, dopo aver compreso tutto ciò, se la virtù ricolma l'animo dell'uomo dei più dolci sentimenti abituali, di gioie celesti, di nuovi, intimi e misteriosi compiacimenti? e se gli effetti e le modificazioni portate all'animo umano da una virtù costante, pur nascoste e profonde, sono tuttavia sufficientemente evidenti da portare la coscienza ad assicurarci la presenza in noi di qualcosa di più nobile ed eccelso dell'universo materiale, qualcosa di più prezioso di ciò che è limitato, di più durevole di ciò che è passeggero, di più potente di ciò che non è Dio stesso? Per cui un grande intellettuale ha scritto che «la rettitudine del cuore e la purezza abituale delle intenzioni hanno tali influenze e risultati, che vanno molto al di là di quello che comunemente si pensa»*.

Ma, giunti al bene altissimo del soggetto, siamo giunti al punto dove il *bene soggettivo* e il *bene oggettivo* si toccano e si incontrano senza però mai confondersi.

---

[235] *Ibid.*, lib. IV, cap. IX [cit., nn. 854-864].

[236] *Infra*, cap. VI.

* [*Ndc.* J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence,* in ID., *Oeuvres complètes,* cit., vol. IV, p. 18].

Cos'è dunque il bene oggettivo?

Il *bene oggettivo* in generale è ogni ente concepito dall'intelligenza in quanto esiste; ma il bene oggettivo altissimo di cui parliamo qui, che si unisce con il massimo bene soggettivo, è l'*essere* in tutta l'estensione e la proprietà della parola.

L'essere, poiché illumina la mente, è *verità*; poiché è voluto senza limite e senza esclusione arbitraria, è oggetto di *virtù*; infine, poiché si trasmette pienamente all'uomo, diventa la forma della sua *beatitudine*.

L'intelligenza può acquisire quantità diverse di verità e quindi avere più o meno luce; la volontà aderisce più o meno all'essere illimitato, quindi acquista più o meno merito e virtù; ma malgrado queste limitazioni, se l'intelligenza non contrasta il vero, nessun vero, se la volontà non è contraria all'entità, a nessuna entità, l'uomo è retto di mente e di cuore, possiede il vero e il bene, e gode di quella felicità, di sua natura eterna e immutabile, che dal *vero* e dal *bene* viene infusa ineffabilmente nell'animo umano. Questa felicità ha un valore ineguagliabile.

È dunque certo che nella natura dell'uomo deve esserci una volontà naturale e intima che abbia per oggetto, o almeno per scopo, questo bene assoluto.

Il *libero arbitrio* potrà combattere questa *volontà della natura umana* ma non distruggerla, perché la volontà è una forza che tende al bene, e ogni bene oggettivo e soggettivo dell'uomo alla fine si raccoglie nel bene assoluto.

Sulla volontà naturale del bene assoluto, il filosofo tedesco Immanuel Kant ha posto le basi della morale; ma ha fatto un grave errore, dando alla volontà umana l'autorità di legislatrice, quando quella invece riceve, non detta, la legge[237]. Kant, dunque, usò male una grande verità. L'antico filosofo greco Platone, che l'aveva vista e annunciata, ha rischiato pure di cadere in un grave errore, per la difficoltà che trovava nello spiegare come l'uomo, la cui natura *voleva* pure il bene morale, potesse

[237] Cfr. l'esame del sistema di Kant in A. ROSMINI, *St.comp*, cap. V, artt. XI e XII [pp. 240-71],

poi volere il male per scelta[238]. Ma nessuna scuola filosofica ha visto meglio degli Stoici la *volontà naturale* che l'uomo ha della virtù: e nessuno ne ha parlato più degnamente. Nell'antichità solo gli Stoici sono stati in grado di capire che la virtù consisteva "nel portare la *volontà della persona umana* a un pieno accordo con la *volontà della natura umana*", sebbene poi non siano giunti a ricondurre la loro dottrina morale a questa formula filosofica. Serva a provarlo l'accennare come il filosofo Ariano espone la dottrina del suo maestro Epitteto, dimostrando che solo l'uomo virtuoso può dirsi libero, perché lui solo fa quello che vuole, come fanno i liberi, appurato che la volontà della natura di ogni uomo non vuole il vizio, ma la virtù.

> Libero è colui che vive come vuole, colui che non può essere obbligato né trattenuto né può subire violenza, le cui tendenze non vengono impedite, non frustrati i desideri, non rese vane le avversioni. Ora chi vuole vivere da delinquente? Nessuno. Chi vuole vivere nell'inganno, nel timore, nell'ingiustizia, nel fastidio, nel lamento, nella viltà o nell'abiezione? Nessuno. Dunque nessun uomo malvagio vive come vuole: allora non è libero. Ancora, chi vuol vivere nel dolore, nella paura, nell'invidia? Chi mai vorrà provare un desiderio e poi non esserne soddisfatto? Chi vorrà fuggire e poi incappare nelle cose da cui fugge? Nessuno. Ora esiste un uomo malvagio che sia privo di tristezza e di paura? Che non incappi spesso nelle cose che fugge? I cui appetiti non conducano a nulla? Non ce n'è nessuno. Dunque nessun malvagio certamente è libero[239].

---

[238] [*Ndc*. Nota del Rosmini sull'attribuzione di Aristotele a Platone dell'"errore di negare che l'uomo possa essere volontariamente malvagio", sulla questione del "*libero arbitrio*", sulla circostanza che la "volontà naturale" di cui parlano Platone e gli stoici è una "volontà virtuale" più che "abituale" o "attuale", e di "come l'idea della virtù è virtualmente compresa nell'idea del bene"].

[239] EPICTETI *Dissertationes ab Arriano digestae*, lib. IV [cap. I, Teubner, Lipsia 1894, p. 315]; cfr. anche S. AGOSTINO, *Confessionum libri XIII*, lib. X, cap. XXIII [S. A. AUGUSTINI *Opera omnia*, cit., vol. I, c. 794].

Questa bellissima argomentazione è fondata sul princìpio che l'uomo ha una volontà naturale che gli impone di essere virtuoso, benché poi le passioni lo corrompano e gli impediscano di soddisfare a quella sua propria volontà chiarissima, costringendolo, per così dire, a fare quello che non vuole.

Capitolo VII
I mali corrispondenti

Elencati i beni reali soggettivi e oggettivi, che diventano i materiali dell'appagamento dell'animo, diciamo anche alcune parole sui mali ad essi corrispondenti.

La nostra natura, i princìpi attivi e le sue potenzialità non si sviluppano, come appare da ciò che abbiamo detto, in modo uguale in tutti i periodi della nostra esistenza.

Appena ricevuta la vita, l'uomo compie pochi passi incerti, e solo dopo numerose esperienze, acquista la capacità di muoversi; poco alla volta vanno crescendo le sue *abilità*, fino a sapersi lanciare negli oggetti più elevati. Queste abilità sono quelle che abbiamo definito *gli abiti delle potenze.*

È evidente che per il nostro appagamento certe abitudini hanno un valore infinitamente maggiore della nostra pura esistenza, o dei puri princìpi attivi in essa contenuti, o delle potenze nella loro originaria potenzialità.

D'altra parte la natura, i princìpi, le potenzialità, le abitudini stesse e persino le azioni considerate come suoi elementi, ci danno un sentimento piacevole limitato, perché alla fine ci fanno godere di un essere limitato, come siamo noi; del soggetto, in una parola.

Al contrario, quando ci spingiamo a raggiungere *oggetti* diversi da noi, questi possono essere non solo vari e molteplici, ma anche smisuratamente grandi.

Come la capacità di intendere può avvicinarsi fino all'essere infinito, e qui, appunto perché infinito, fermarsi, oppure può inseguire oggetti vani, fabbricati da sé, e, nell'inseguirli, andare avanti senza trovare mai riposo, perché indefinito è il nume-

ro dei possibili oggetti chimerici o fantastici, così la volontà ama tutto ciò che l'intelligenza conosce, reale o fantastico che sia, molteplice o unico, finito o infinito. Inoltre, la forza della volontà può coltivare l'amore o l'odio verso gli stessi oggetti, senza termine, secondo il modo in cui si concentra la nostra attenzione su di essi, e ce li fa concepire come beni o come mali. Ora, all'amore è collegato il piacere e all'odio il dolore; il piacere e il dolore spirituali sono maggiori quanto più è nobile e grande l'oggetto che hanno per scopo. Perciò noi possiamo, in virtù delle sublimi potenzialità dell'intelligenza e della volontà, aumentare i nostri piaceri senza alcun limite, e anche tormentarci da soli, accrescendo i nostri dolori.

Come l'origine e la quantità dei beni soggettivi è stata collocata da noi nel grado della nostra attività naturale e appropriata, così la stessa è l'origine dei nostri mali.

Se l'attività naturale e conveniente è poca, sono pochi i piaceri; se è molta, anche i nostri piaceri o beni soggettivi sono molti[240].

Fino a qui non c'è ancora il male, ma solo una limitazione di bene.

Anche il male consiste in un'attività, ma contraria a quella in cui consiste il bene. Come l'attività che si accompagna a un sentimento gradevole è quella per noi naturale e appropriata, così l'attività in cui consiste il male soggettivo, e che si accompagna a un sentimento sgradevole, è quella contraria alla nostra natura e alle sue leggi[241].

---

[240] Il grado maggiore o minore di attività si desume: 1) dall'*estensione* dell'entità che la nostra attività razionale abbraccia, 2) dall'*intensità* della volontà con cui aderiamo a detta entità. La prima di queste due misure è la princìpale.

[241] Non si creda che questa dottrina sia contraria a quella che noi abbiamo altrove esposta circa la natura del male, facendolo consistere in una privazione di bene (si veda A. ROSMINI, *Saggio sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni e i mali temporali*, inserito in ID., *Op.f.*, vol. I, facc., pp. 119ss. [ora in ID., *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 22, *Teodicea*, cit., pp. 135ss.]). La privazione in cui consiste il male è inerente a ogni attività contraria alla natura, perché essa consiste appunto nella *mancanza di accordo* fra l'attività e le leggi della natura operante.

Il massimo dei beni soggettivi consiste nella massima e suprema delle attività umane (l'attività libera) usata in modo appropriato.

Allo stesso modo, il massimo dei mali soggettivi consiste nella stessa attività suprema, ma usata in modo sconveniente.

Il massimo bene soggettivo si collega necessariamente al massimo bene oggettivo, e deriva da questo come da un suo effetto. Allo stesso modo il massimo male soggettivo si affeziona e collega al massimo male oggettivo.

Se la libertà si congiunge con l'essere senza limiti, c'è il massimo bene soggettivo e oggettivo insieme. Invece se la libertà esclude dai suoi effetti una parte dell'essere, e perciò è contraria all'essere senza limiti, c'è nell'uomo il massimo male soggettivo, perché c'è inimicizia e guerra fra l'uomo da una parte e l'essere infinito dall'altra.

È troppo chiaro che questo male ha qualcosa di infinito, quando si consideri come l'uomo sia svantaggiato in questa guerra, dal momento che è limitato e nullo nei confronti del suo avversario che sfida a battaglia, il quale è infinito ed è il Tutto.

Secondo questi princìpi potremo ragionare sul male massimo di cui l'uomo sia capace, allo stesso modo con cui abbiamo ragionato sul bene; potremo anche trovare la risposta alla domanda «se il maggiore dei mali per l'uomo sia quello dell'annullamento», alla quale si deve rispondere così: un ente privo di intelligenza e di volontà, incapace perciò del sommo bene e del sommo male soggettivo, non può mai tendere o desiderare il proprio annientamento, che non può avvenire se l'ente non sia passato per tutti i mali fino all'ultimo, quando è spenta ogni sua attività, fino a quella prima ed elementare che lo fa esistere. Per questo nelle bestie non esiste il suicidio. Il suicidio non esiste neppure tra i selvaggi, perché non possono concepire con l'intelligenza, e neppure crearsi il convincimento di un male maggiore della morte. Quando invece gli uomini sviluppati, civilizzati, degradati, deliranti, giungono a considerare un qualche male peggiore della morte, allora succede che, come dice Rousseau:

> noi ci vediamo intorno delle persone che si lamentano della propria esistenza; molte ancora, per quanto è in esse, se ne privano, e l'unione delle leggi divine e umane basta appena a impedire questo disordine. Domando io – così egli dice in disprezzo della falsa civiltà in cui gli toccò vivere – si è mai sentito dire che un selvaggio nello stato di libertà abbia anche solo sognato di lamentarsi della sua vita e di darsi la morte?[242].

Dunque, nell'ordine dei beni esclusivamente soggettivi, il maggiore di tutti è la privazione dell'esistenza. Ma non è così, quando si calcolano i mali oggettivi.

L'infinito vale più del finito; perciò il sentimento di noi stessi, della nostra personale esistenza, deve valere meno del sentimento dell'essere infinito, di cui possiamo renderci partecipi. Deve anzi esserci un'infinita distanza fra il possesso di noi stessi e il possesso di un'entità infinita. Allo stesso modo dobbiamo riconoscere che deve esserci un male intrinseco assoluto che ha qualcosa di infinito nella contraddizione, nella lotta, nell'odio di un ente infinito. Con queste riflessioni si può sentire la forza delle parole pronunciate da Cristo, quando disse di Giuda che «sarebbe stato meglio per quell'uomo se non fosse mai nato»[243].

---

[242] [*Ndc*. Nella nota, in riferimento a J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine*, cit., e in cui riporta passi di una sua lettera a Voltaire in cui si parla del suicidio, Rosmini prende le distanze dalla tesi del Ginevrino, scrivendo che il "sentimento dell'esistenza scompagnato da ogni altra sensazione" non deve imputarsi alla natura e in definitiva alla Provvidenza, ma "a noi stessi". Tanto che "l'uomo può agevolmente conoscere, col suo intendimento, che una piena malizia morale racchiude un male di gran lunga peggiore della propria distruzione"].

[243] [Mc 14, 21] C'è chi osserva che Cristo non disse che sarebbe stato meglio per Giuda che non esistesse, ma solamente che non fosse nato, esprimendo con tale modo di parlare ciò che disse Giobbe: «*Utinam consumptus essem, ne oculus me videret. Fuissem quasi non essem, de utero translatus ad tumulum*» [Fossi morto e nessun occhio m'avesse mai visto! Sarei come se non fossi mai esistito; dal ventre sarei stato portato alla tomba!], Gb 10, 18-19. A noi però sembra che le parole del Salvatore possano essere intese ugualmente con verità sia secondo l'una che secondo l'altra interpretazione.

Capitolo VIII
Se i beni e i mali si possono commisurare e compensare

omesso

Capitolo IX
Gli errori che di solito si fanno sulla somma totale dei beni esistenti in una data società

omesso

Capitolo X
Continuazione

omesso

Capitolo XI
Se i beni reali producano necessariamente l'effetto dell'appagamento dell'animo. Distinzione fra i beni assoluti e quelli relativi

Dopo aver trattato la serie dei beni e dei mali reali, dopo aver accennato al modo di valutarli, e aver anche rifiutato i nuovi errori diffusi di recente sulla loro valutazione, esposte le loro conseguenze assurde e infauste, e stabiliti i princìpi secondo i quali un Governo saggio deve influire sulla loro produzione, dobbiamo ora considerare l'efficacia di questi beni nel produrre l'*appagamento* dell'animo, fine necessario della società.

I beni reali che, come abbiamo detto, sono adatti a produrre l'appagamento umano (per cui è dovere del Governo procurarli), ottengono sempre e infallibilmente questo loro effetto? E se non lo ottengono sempre, quale ne è la causa?

Per rispondere a queste domande, è necessario prima ricordare la distinzione fra *beni assoluti* e *beni relativi.*

I primi sono i beni morali, la virtù e il merito, e le loro appendici eudemonologiche.

I secondi sono tutti gli altri beni, sia fisici, sia intellettuali o di opinione.

Ora, i beni assoluti non possono mai fallire nel produrre il loro effetto favorevole sullo stato d'animo: la virtù vera e completa non può mancare di dare all'uomo non solo le gioie segrete, ma anche una soddisfazione vera e stabile; inoltre l'anima virtuosa gioisce dei beni che le azioni belle ed elevate, i suoi nobili pensieri, le sue intenzioni pure, portano con sé come conseguenze e seguito.

Questo effetto, dicevo, non può mancare non solo per la piena e certa efficacia che il bene assoluto ha in se stesso, ma anche perché negli uomini retti c'è sempre la disposizione d'animo necessaria per accogliere in sé l'effetto dell'appagamento. Infatti, è la virtù stessa, infine, che dispone l'animo ad essere appagato e felice nel momento stesso in cui lo appaga e lo rende felice.

Non succede la stessa cosa per i beni relativi. Questi possono contribuire all'appagamento dell'animo umano se lo trovano ben disposto e preparato ad accogliere il loro effetto positivo di appagamento; ma non possono nulla, rispetto ad esso, se l'animo di colui che li possiede non ha in sé le disposizioni necessarie.

È necessario, dunque, che la *filosofia della politica* insegni all'uomo di governo a rivolgere i suoi pensieri a queste disposizioni precedenti che l'animo umano deve avere perché i beni relativi possano contribuire al suo appagamento, perché da esse dipende il valore politico di quei beni; l'obbligo dei Governi di farli crescere nelle società, si fonda nella supposizione che servano realmente all'appagamento degli uomini. È dunque compito della sapienza di governo non solo procurare tali beni alle società governate, ma molto più provvedere a disporre adeguatamente gli animi a riceverne l'effetto be-

nefico. Perciò è necessario ragionare ancora un poco su tali disposizioni[244].

Capitolo XII
La *capacità* del desiderio umano

Le disposizioni dell'animo, ad essere o non essere appagate, dipendono dalla capacità maggiore o minore del desiderio umano. Dobbiamo spiegare cosa intendiamo con la parola *capacità*.

Le potenzialità, dapprima indistinte e in stato di quiete, vengono poi a trovarsi (grazie agli atti nei quali si manifestano) in attuazione; questa attuazione è maggiore o minore secondo il grado di sviluppo delle potenzialità, e costituisce la quantità dell'*attività umana* effettiva.

Tali princìpi si applicano in modo appropriato anche alla facoltà del desiderio.

Il desiderio nell'uomo è infinito; ma all'inizio si trova allo stato di sola potenza; perciò non dà all'uomo nessuno stimolo fastidioso; crediamo però che l'animo si trovi fin dai primi istanti in tensione, ma che questa sia costretta da ogni parte all'immobilità: non ha un'uscita aperta, mancando la cognizio-

---

[244] [*Ndc*. Nella lunga nota Rosmini prende le mosse da tre sistemi, nei quali, a partire dalla filosofia antica, si articola la riflessione sul "valore dei beni e dei piaceri esterni". Il primo è quello epicureo che, non distinguendo "aggiustatamente tra l'*appagamento* … e i beni stessi", pose "esclusivamente l'attenzione a quei casi nei quali l'uso di tali beni appaga l'animo umano". Il secondo è quello di Crate, secondo cui la dovizia di beni non produce appagamento ma "passioni disordinate, inquiete, tormentatrici", incompatibilità tra godimenti sensuali e sentimenti nobili, perché i primi finiscono per impedire lo "sviluppo delle facoltà superiori". Il terzo è quello che cerca di conciliare i primi due sistemi sostenendo che l'appagamento è un bene, ma l''abuso un male. Nella conclusione viene riportata una "bellissima sentenza" di Orazio, *Carmina*, lib. IV, ode IX, vv. 45-59: «Giustamente chiamerai beato chi non possiede molte cose; più giustamente si chiama beato colui che con sapienza mette in opera i doni degli dei, che porta con pazienza la dura povertà, e teme il male più che la morte»].

ne degli oggetti; il desiderio già teso, ma rinchiuso, costituisce la tranquillità dei primi istanti della vita; la tensione è uno stato naturale dell'attività umana, e nessuno degli stati naturali provoca tormento. Ma con la percezione intellettiva degli stimoli esterni, il desiderio trova degli oggetti determinati che costituiscono la sua sfera d'azione, determinano la quantità della sua attività effettiva, che io chiamo *capacità* dell'animo umano.

La *capacità* dell'animo umano è dunque la facoltà del desiderio, in quanto passa dallo stato di pura potenzialità allo stato di effettiva attività. In questo stato il desiderio non tace, ma sollecita continuamente e stimola l'uomo per essere soddisfatto, e se non lo è, gli reca dolore e tormento. Nel linguaggio comune, solo quando produce questi effetti nell'animo, si identifica come desiderio.

Distinguiamo ancora la *capacità dell'animo* dal *mero istinto sensuale*.

Il primo stadio dello sviluppo umano si ferma alle operazioni animali: qui opera l'istinto dei sensi, non ancora il desiderio; esistono il piacere e il dolore, ma del corpo, non dell'animo; ci sono ancora tensione, irritazione, bisogni, ma tutto senza uscire dalla sfera dell'animalità. Queste impressioni e modificazioni dei sensi diventano più tardi oggetti e materiali del desiderio umano; ma non costituiscono mai il desiderio. Il desiderio è un'attività volontaria; la volontà presuppone un certo sviluppo dell'intelligenza; l'uomo, in conclusione, deve conoscere per desiderare e volere[245].

Neppure tutti gli atti della volontà entrano a formare la *capacità* di cui parliamo: alcuni sono condizionati, altri assoluti. Se nei primi la condizione si rende o si riconosce come impossibile, essi prendono il nome di *velleità*; si chiamano invece *volizioni* gli atti con cui la volontà si rivolge a un bene reale e ottenibile. Perciò non tutti gli oggetti concepiti dall'intelletto come beni, sono voluti dalla volontà in modo che ne nasca all'uomo uno di quei desideri abituali che costituiscono poi la capacità umana. Se due oggetti giudicati buoni dall'intelligenza,

[245] *Infra*, cap. II.

risultano incompatibili, in modo che il possesso di uno escluda l'altro, è naturale che la volontà preferisca quello che ama di più, e abbandoni l'altro: verso il primo forma un atto assoluto, una piena volizione; verso l'altro ha solo una velleità, un atto condizionato a una condizione impossibile a verificarsi, cioè alla condizione di non volere ciò che praticamente giudica essere migliore.

La *capacità* è dunque formata da volizioni assolute, che sono dirette agli oggetti che prevalgono nel giudizio pratico fra oggetti incompatibili.

Se prevale nell'uomo la sensibilità corporea, gli oggetti ad essa collegati saranno desiderati da lui, ed entreranno a far parte della sua *capacità*. Se domina in lui un princìpio più forte, di intelligenza, anche se il piacere dei sensi è ugualmente appetito come prima dall'istinto fisico, ogni volta che si trova in contrapposizione con un bene spirituale non entra più a far parte della sua *capacità*. Allora questo bene, sebbene l'intelligenza lo consideri ancora tale, non è più desiderato, perché ha cessato di essere scopo per l'atto prevalente della volontà, per l'atto personale: la persona dell'uomo non lo vuole più[246]. Non c'è da meravigliarsi, quindi, se lo stesso oggetto sia ritenuto degno dell'odio e dell'amore degli uomini, del loro timore e della loro speranza. La morte, temuta dal sibarita al punto di incontrarla veramente sentendone solo proferire il nome, diventa un oggetto di ambito trionfo per il romano che si immola per la patria; e il fasto di Lucullo non sarebbe stato tollerabile agli occhi di Curio o di Catone, difensori degli austeri costumi antichi.

Capitolo XIII
La capacità soddisfatta e non soddisfatta

Quando, attraverso lo sviluppo delle potenzialità, si apre la via alla *capacità,* allora l'animo umano diventa suscettibile di nuovi stati piacevoli o penosi.

[246] *Infra*, cap. III.

Se la *capacità* non è soddisfatta dagli oggetti a cui si rivolge, lo stato dell'animo diventa inquieto, angustiato, inappagato.

Se la *capacità* è soddisfatta dall'acquisto e dal godimento degli oggetti desiderati, il desiderio umano si acquieta, e si raggiunge quello stato dell'animo che chiamiamo appagamento.

Capitolo XIV
Errori dei sensisti nel non voler riconoscere le diverse misure della capacità e dell'appagamento

Lo scrittore politico ed economista contemporaneo Melchiorre Gioia, nel suo *Prospetto delle scienze economiche*, difendendo i vantaggi che i consumi di lusso portano alla felicità dell'uomo, stabilisce come princìpio della sua dimostrazione, che il «bisogno di sentire si possa considerare una quantità costante»[247], e ne deduce che il bisogno di sentire viene mitigato e soddisfatto più o meno in ragione dell'uso che si fa dei piaceri.

Chiunque sente quanto una tale supposizione sia contraria all'esperienza quotidiana, che offre esempi continui di uomini in cui la cupidigia dei piaceri si infiamma con il loro uso, e si ingrandisce smisuratamente quanto più vi si abbandonano.

E anche parlassimo della sola sensibilità fisica, ci sarebbe facile dimostrare che va soggetta a sue malattie, prodotte dall'abuso dei piaceri, i quali la rendono sovente ingorda, vorace, insaziabile. Non esiste un solo senso nell'animale, cominciando da quello del cibo, che non si corrompa al punto di condurre l'animale alla morte, poiché viene ingannato dalla vivezza e dalla precipitazione con cui opera l'istinto, che da quel senso è generato. I selvaggi di America, non smettendo di bere li-

[247] Cfr. il cap. I del lib. II *Sui consumi*. [M. Gioia, *Nuovo Prospetto delle scienze economiche ossia somma totale delle idee teoriche e pratiche in ogni ramo di amministrazione privata e pubblica*, Milano 1815-1817, vol. IV, pp. 43-58].

quori forti fino all'intemperanza, che li ha portati all'estinzione, sono solo uno dei casi quotidiani che provano l'incontentabilità di qualsiasi ramificazione della sensibilità fisica divenuta incontrollata[248].

Ma quello che non possono cogliere né capire i sensisti, filosofi che pretendono di conoscere solo attraverso l'esperienza sensibile, è la distinzione tra la *sensibilità fisica* e la *capacità umana*.

Riducendo sistematicamente tutte le potenzialità umane alla sola sensibilità corporea, è impossibile che si formi il concetto giusto del desiderio umano, il quale non nasce dai sensi, ma dall'intelligenza, che essi considerano invece come un ramo dell'istinto sensuale.

Da questo consegue inoltre che per loro sia impossibile conoscere l'immensa estensione della capacità umana.

La capacità umana, abbiamo detto, si estende a tutti gli oggetti veri o fantasiosi che l'intelligenza può concepire come beni. Ora questi beni sono infiniti. La capacità umana può quindi accrescersi all'infinito; perciò le sue diverse ampiezze possono essere infinite di numero. I sensisti dimenticano completamente di osservare e calcolare questi fenomeni meravigliosi dell'animo umano; e si riducono facilmente a credere, con immensa povertà di pensiero, che «il bisogno di sentire sia una quantità costante».

Filosofi di così corte vedute e di così inesatte osservazioni, non possono farsi un giusto concetto dell'*appagamento*.

Come non esiste per loro la *capacità del desiderio umano*, ma solo il *bisogno di sensazioni fisiche*, così non sono in grado di concepire lo stato di contentezza che nasce nella capacità soddisfatta: ai loro occhi esistono solo i piaceri fisici presenti, i quali soddisfano necessariamente solo il bisogno dei sensi. Invece, anche quando il bisogno della sensibilità fisica fosse del tutto soddisfatto, l'uomo potrebbe essere infelicissimo. Quanti

[248] [*Ndc*. Riguardo al "trasmodare dell'istinto fisico" negli uomini e nelle bestie, ROSMINI rinvia a *A.sm*, lib. II, sez. II, cap. X, e lib. III, sez. II, cap. Xl, art. II, §§ 1 e 3, nn. 401-415, nn. 669-682, nn. 687-726].

uomini, pur possedendo in sovrabbondanza tutti i mezzi necessari a soddisfare ogni loro voglia fisica, si dichiararono miseri e si uccisero con le proprie mani!

Si deve quindi concludere che:

1) le *misure della capacità umana sono infinite,* poiché questa può estendersi in modo variabile nell'animo umano, nel numero degli oggetti desiderati e voluti, che possono crescere indefinitamente, e nella qualità e natura degli oggetti stessi, che possono avere un valore finito o infinito.

2) *ad ogni misura di capacità corrisponde un diverso appagamento*. Quando tutta la capacità, grande o piccola, è appagata, si realizza nell'uomo il completo appagamento. Ma più vasta è la capacità, più è ricco di felicità interiore il suo appagamento. Sono dunque numericamente infiniti gli appagamenti possibili dell'animo umano, e tutti producono uno stato nel quale il desiderio umano trova quiete, benché differiscano tra loro per l'abbondanza di beni che generano nell'uomo.

3) la capacità completamente priva di soddisfazione provoca nell'uomo lo stato di infelicità, e *gli stati di infelicità sono tanti quanto le stesse capacità,* cioè sono infiniti.

4) infine, *ci sono degli stati intermedi fra lo stato di infelicità e quello di appagamento*: sono gli stati nei quali l'animo ha una capacità né del tutto soddisfatta, né del tutto priva di soddisfazione; stato che varia in base alla quantità di soddisfazione o insoddisfazione presente; è un misto di gioie e dolori, poiché nella parte in cui la capacità umana è piena, l'uomo gioisce, e nella parte che rimane ancora vuota, l'uomo soffre.

Capitolo XV

I due sistemi politici: *resistenza* e *movimento*

L'animo che ha conseguito l'appagamento della sua capacità, è in stato di quiete.

Il princìpio da noi stabilito, che "la sapienza di un governo deve essere volta a creare appagamento nell'animo dei gover-

nati", porta con sé la conseguenza naturale di un stato pacifico e tranquillo della società civile.

Ma qui subito si presenta un'obiezione apparentemente molto valida e, anche se non solida, come vedremo dopo, tuttavia degna di essere esaminata dal filosofo politico con grande attenzione, sotto tutti gli aspetti. Solo un tale esame può giustificare e completare la dottrina dell'appagamento come scopo della sapienza del governare.

L'obiezione di cui parliamo è fatta da persone rispettabili, come quelle che si mostrano ardenti fautori del *progresso* dell'umanità; consideriamo le intenzioni di tali persone come veramente umane e benefiche.

Coloro che amano il progresso sono dunque soliti ragionare in questo modo: "Il progresso si ottiene solo con il cambiamento (movimento). Ma nel tipo di amministrazione politica in cui tutti gli animi sono appagati, non ci può più essere cambiamento (movimento); dunque neanche alcun progresso". Dal che concludono che un governo saggio non debba assolutamente porsi come scopo delle proprie disposizioni l'appagamento degli animi dei cittadini; anzi deve fare il contrario, cioè gettare negli animi di tutti l'inquietudine, che è la madre delle attività e perciò del progresso.

Il ragionamento, a molti altri filosofi non meno rispettabili dei primi per la loro disposizione benevola verso l'umanità, sembra veramente assurdo.

Questi si domandano: "se sia bene un progresso che mantenga costantemente gli animi scontenti e inquieti. Se l'uomo non ottiene mai il compimento dei suoi desideri, non è costantemente infelice? Non c'è qui un abuso evidente della parola *progresso*? Questa parola piace, perché la si considera solo dalla parte del bene; ma nella realtà umana non c'è un progresso nel bene, e uno nel male? Non c'è, come accade in natura, un'incessante corruzione accanto a un'incessante generazione? Non si vedono delle nazioni avanzare veloci verso la loro decadenza e dissoluzione, e altre, che nascono al loro fianco, rinvigorirsi e abbellirsi delle loro rovine, come una pianta che esce verdeggiante da un carnaio che imputridisce? Le une e le

altre sono certamente in movimento, perché nulla è fermo in questo mondo. E, il movimento delle prime verso la rovina, sarà forse meno celere di quello delle seconde verso la loro gloria? Anzi, la storia insegna che le nazioni, negli ultimi loro periodi, non solo si muovono, ma solitamente corrono per precipitarsi nell'abisso che le inghiotte; mentre le nazioni nascenti salgono, forse a passo di lumaca, la piramide della loro gloria destinata a durare lungamente. Una cosa è dunque *movimento*, e un'altra *progresso*, prendendo la parola in senso positivo. Noi – concludono questi – siamo nemici del movimento disordinato, ma vogliamo il progresso nel bene, e questo che altro può essere se non progredire nell'appagamento e nella tranquillità dell'animo? In questo solo sta il bene. D'altra parte, questo stato d'animo appagato, non si riesce mai a conseguire interamente nella società; perciò è sempre possibile un progresso verso di esso".

Vediamo, dunque, degli uomini ugualmente desiderosi del bene dell'umanità incamminarsi per due strade opposte, e combattere in modo inconciliabile per due sistemi politici direttamente contrari.

Il sistema dei primi si chiama del *movimento*; il sistema dei secondi è detto della *resistenza*.

Il lettore si accorge che, trascurando le piccole differenze, ci atteniamo al pensiero fondamentale di entrambi i gruppi, e presentiamo i due sistemi dal loro lato più favorevole.

Mettiamoci dunque a esaminarli per vedere quale rapporto abbiano l'uno e l'altro con la nostra teoria.

Capitolo XVI

Errori nei quali cadono più frequentemente i fautori dell'uomo e dell'altro sistema

omesso

Capitolo XVII
Continuazione. Secondo quale legge progredisce il genere umano

omesso

Capitolo XVIII
Continuazione. Altro errore dei politici del movimento

omesso

Capitolo XIX
Continuazione. Terzo sistema, oltre quello della resistenza e del movimento

I sistemi della *resistenza* e del *movimento* sono stati messi in pratica, e l'esperienza li ha giudicati.

Quale è stato l'effetto del sistema della *resistenza*?

Quello di preparare la strada al sistema del *movimento*.

Volete che gli uomini si scatenino in una libertà senza freni? Ponete loro troppi vincoli. Volete che si muovano in modo pazzo e convulso? Obbligateli a una perfetta immobilità. Se li stringerete e li terrete fermi con la forza, l'effetto del liberarsi dalle vostre catene contro natura, e del muoversi, sarà più violento, più disordinato, più cieco; non si potranno calmare se non dopo aver lungamente sfogato quell'immensa voglia di agitarsi, sentita da tutti; intanto questa agitazione sembrerà la cosa più bella e buona che sia mai esistita al mondo: diventerà appunto un sistema politico nel sistema del movimento.

L'ultimo sistema appartiene al secolo scorso: ai precedenti quello della resistenza.

Ma se il sistema della resistenza produce naturalmente il sistema del movimento, qual è poi l'effetto di quest'ultimo?

L'effetto del sistema del movimento ridotto alla pratica è quello di un terzo sistema politico, nemico dichiarato di ogni civilizzazione e della società: voglio dire il sistema di Rousseau.

Dopo che è entrato in tutte le menti il princìpio che l'*incivilimento* consiste nel *moto perpetuo*, dopo essere giunti a credere che è sufficiente che tutti si muovano perché la società si perfezioni, senza darsi cura di osservare se gli uomini vadano avanti o indietro, per diritto o per traverso, in una danza ordinata o cozzando l'uno con l'altro con le teste fino a spaccarsele, dopo che tutto ciò dalle menti è passato nella realtà, e oggi nessuno può più stare fermo al proprio posto senza correre a spostare il vicino per mettersi al suo, e tutta la società levata in piedi si agita e si confonde e si rimette insieme disordinatamente per gli stimoli vivi delle passioni ardenti e implacabili, dopo aver visto tutto questo, quali possono essere le riflessioni che rimangono da fare allo stanco attore e spettatore? Non sarà naturale che diventi nemico della perfettibilità umana, della civilizzazione e del progresso sociale, dal momento che si è sentito dire tante volte ciò che è già in tutte le menti: che perfezione, civiltà, progresso è appunto il caos di quel moto perpetuo che ha visto, e da cui anche lui ha preso dei colpi e degli urti scortesi che non gli sono garbati troppo, restituendone anche il più che ha potuto? Come meravigliarsi dunque se Rousseau, uomo del XVIII secolo, nel quale il sistema del movimento aveva prodotto i suoi effetti negli animi, in mezzo a una società dissoluta che chiamava perfezionamento della civiltà la sua corruzione morale interiore, «fosse obbligato a riconoscere che questa facoltà distintiva e quasi illimitata della perfettibilità fosse la sorgente di tutti i mali dell'uomo»*? Egli non poteva avere della *perfettibilità* umana che l'idea confusa del suo secolo, perciò non sapeva definirla in altro modo che questo: «quella facoltà che, facendo sbocciare con il progredire dei secoli la razionalità dell'uomo e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende alla lunga il tiranno di se stesso e della natura»[249]. Chi non vede la *perfettibilità* confusa con la *de-*

* [*Ndc.* J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* cit., nota IX, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 202].

teriorabilità? e Rousseau definire il moto e lo sviluppo generico dell'uomo e della società, piuttosto che il moto e lo sviluppo che perfeziona? Di nuovo dunque: perché meravigliarsi che l'uomo rattristato e stizzito da tutto ciò che si chiama civilizzazione, e che invece é degrado, si lamenti della facoltà concessa all'uomo di perfezionarsi, così male intesa dal suo secolo, come quella che «aveva tratto l'uomo dalla nativa stupidità e ignoranza, da quella condizione originaria nella quale non sarebbe stato diverso dalle bestie, e simile a loro avrebbe trascorso nelle foreste giorni tranquilli e innocenti»[250]?

Ora è chiaro quale sia il legame dei tre sistemi di cui parliamo, che si escludono a vicenda, essendo in grado di predominare solo uno alla volta.

Gli uomini al princìpio cercano di conservare ciò che hanno: coloro che possiedono beni e potere vorrebbero arrestare il tempo, lottano con tutte le loro forze per non lasciare ciò che quello trascina via con sé; si configura così il sistema della resistenza che tende a *conservare*. Ma per l'eccessiva voglia di conservare tutto ciò che è antico, e per i mezzi che si adoperano a questo fine, sempre più stringenti, sempre più arbitrari, e di conseguenza più violenti e ostili al naturale e legittimo progresso delle cose umane, l'umanità si porterà a ribellarsi come una belva furiosa che si libera dalle catene, per continuare a camminare.

Allora subito compare il sistema del *movimento,* che pecca anche lui di eccesso, perché è figlio dell'ira piuttosto che della ragione: la società corre, ma senza alcuno scopo morale. Gli uomini credono allora di aver fatto ogni cosa facilmente, poiché le catene da cui erano legati sono state spezzate; contenti del mezzo che è il movimento, del fine che è il bene, non si

---

[249] [*Ndc.* Qui Rosmini, riferendosi anche a ID., *Discours à l'Académie de Dijon*, prende le difese della celebre frase secondo la quale "l'uomo nasce buono e la società lo corrompe", frase che tuttavia "contiene due esagerazioni" dovute al carattere appassionato dell'oratoria del Ginevrino. Questi comunque sbagliava nell'individuare le cause della "corruzione innata della specie nostra"].

[250] ID., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [nota IX, in ID., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, p. 142].

preoccupano; muovendosi, pensano di aver portato a termine il viaggio. Ma dove vanno a finire le speranze? Il moto senza meta porta loro una compiutezza superficiale e apparente; l'uomo interiore si è profondamente corrotto; l'intera società, sotto le stoffe delicate e morbide di cui si riveste come una donna ambiziosa, nasconde delle piaghe sanguinanti, incancrenite.

Le piaghe sono leggerezza, orgoglio, falsità, dissoluzione calcolata e sfrontata. La società trova allora mille vagheggiamenti che decantano i suoi vezzi e si compiacciono dei suoi turpi costumi. Ma alla fine qualcuno, forse tra quelli che le erano più vicini e intimi, annoiato e stanco delle sue apparenze sdolcinate, rende pubblici con grande clamore i difetti nascosti di quella che era la sua donna; e persino nei veli finissimi che le avvolgono il corpo, mostra le macchie di sangue corrotto e fetido delle sue piaghe, e chiama il mondo a sentirne l'odore nauseabondo. Il quale, che si chiami Giangiacomo, come Rousseau, o con un altro nome qualsiasi, detestando le città come i fetidi sepolcri, si volge per dispetto verso le antiche foreste, e ne ricava un sistema politico ancora più strano, ma non più negativo degli altri due, pretendendo di dover distruggere completamente quella civiltà degenerata che il sistema del movimento ha prodotto.

I tre sistemi esposti si possono dunque chiamare: il primo della *conservazione eccessiva*, il secondo della *produzione eccessiva*, e il terzo della *distruzione*. Non è necessario che ci soffermiamo sull'ultimo, che è un canto di dolore piuttosto che un sistema. Torniamo dunque ai due primi, continuando a considerarli in relazione all'appagamento dell'animo.

Capitolo XX

Continuazione. Se accrescere i bisogni più dei mezzi per soddisfarli, porti sempre e necessariamente l'effetto che pretendono i politici del movimento

omesso

Capitolo XXI
Effetti del sistema del movimento applicato alle società cristiane
omesso

Capitolo XXII
Continuazione. La *capacità* delle nazioni cristiane è infinita

Il deterioramento dell'uomo nei confronti della felicità consiste nel continuo ampliarsi della sua *capacità*, senza che tuttavia si accrescano in ugual modo gli oggetti con i quali questa si può soddisfare.

L'analisi del modo in cui accade che la capacità dell'animo continuamente si espanda senza trovare tuttavia come colmarla, dimostra la maniera per cui si deteriora lo stato dell'uomo, rendendolo più inappagato e infelice.

È vero che nel nostro animo è stato inserito dalla natura un istinto verso tutto ciò che noi concepiamo come bene; ma, essendo le operazioni di questo istinto condizionate alla concezione del bene, fino a quando non si sviluppano in noi le facoltà di conoscere, non si possono sviluppare quelle di appetire e desiderare. Quando l'uomo conosce i beni particolari, solo allora può volerli; se non li ha, e *assolutamente* li vuole, è nato in lui il *desiderio*. La *capacità* di questo desiderio dunque si sviluppa poco alla volta con la conoscenza ed esperienza dei beni[251].

Attraverso la conoscenza e l'esperienza delle cose divine, la capacità del desiderio umano si estende all'infinto.

Di fatto, l'effetto del Cristianesimo nell'animo corrisponde all'effetto che lo stesso Cristianesimo produce nell'intelligenza degli uomini.

---

[251] Il lettore si compiaccia di ricordare ciò che abbiamo detto nei precedenti capitoli XII e XIII intorno alla capacità dell'animo.

Noi abbiamo visto che il Cristianesimo ha posto nelle menti una inesauribile sorgente veramente infinita di luce intellettiva, che ha acceso in mezzo all'umanità un fuoco inestinguibile. Abbiamo visto ancora che l'oggetto luminoso del Cristianesimo non è un'idea astratta e fredda, incapace di dirigere l'uomo nel suo operare, ma un bene reale assoluto, capace di diventare il sommo e più efficace princìpio dell'attività umana[252]. Conoscendo l'uomo un bene infinito, e trovandosene anche la mente occupata, direi quasi suo malgrado, sia per l'importanza della cosa di una grandezza del tutto straordinaria, sia per l'intima e segreta corrispondenza che ha con la sua natura, non c'è da meravigliarsi se anche la capacità del suo desiderio si allarga e si estende infinitamente.

Questa immensità di desiderio è il carattere visibilissimo delle nazioni cristiane.

Gli uomini delle nazioni precedenti alla nascita di Cristo non hanno mai avuto un concetto così pieno e assoluto della felicità come quello che ha offerto al mondo la dottrina evangelica. La loro felicità era composta da una mescolanza di beni terreni; solo qualche filosofo si era accorto che la vera felicità richiedeva anche la contemplazione della verità e la pratica della virtù. Ma tutto ciò non dava ancora agli uomini la conoscenza del sommo bene. Lo capiremo meglio attraverso le seguenti riflessioni.

Il sommo bene, come viene proposto e promesso al mondo dal Cristianesimo, è triplice, cioè contiene il bene *reale,* il bene *intellettuale* e il bene *morale*: tre beni ugualmente infiniti, ma tutti accolti in un solo oggetto semplicissimo, che è Dio. Il Cristianesimo insegna ancora che l'uomo è destinato a usufruire in modo indicibile di questo sommo bene, e che nell'atto del completarsi di tanto giovamento, gli si svela una ricchezza e un'abbondanza di beni e tali e tanti godimenti, quali «non furono mai visti da nessun occhio mortale, né uditi da orecchio, né

[252] *Infra*, lib. III, cap. XV.

concepiti da cuore umano», per quanto vasto e traboccante di desideri possa essere[253].

Tutta l'umana sapienza è infinitamente inferiore a questi altissimi concetti.

Per prima cosa non c'è stato mai un filosofo che abbia visto l'unione intima dei tre elementi della vera beatitudine, cioè il bene reale assoluto, il bene ideale assoluto e il bene morale assoluto, accolti in una sola ottima natura: mistero svelato al mondo solo da Cristo.

In secondo luogo, se c'è stato forse qualcuno che si sia accorto che la felicità umana risulti dalle tre categorie dei beni (fra cui nessuno ha trovato il nesso, come dicevo, neppure con lontane congetture), se qualcuno, dico, ha visto che le tre più importanti categorie dei beni erano necessarie alla felicità, la filosofia umana è giunta, o poté mai giungere a descrivere quei tre elementi in modo soddisfacente? No, certamente.

Come poteva la mente umana formarsi l'elemento *reale*? Non aveva altri materiali con cui fabbricarlo, che i beni della vita presente. Per cui, priva di materiali opportuni, la filosofia si trovò incagliata e confusa nel porre mano alla grande opera; e creandosi la discordia tra gli autori, si divisero ben presto in due gruppi. Il primo, vedendo chiaramente che i beni sensibili non potevano essere materiali adatti a formare nell'uomo la felicità, li ha rifiutati completamente, e il concetto di felicità, per questo gruppo, è rimasto *ideale* e *morale*, ma privo dell'elemento *reale,* e perciò insufficiente alla natura umana, che prima di tutto cerca la *realità* del bene. Il secondo gruppo, accorgendosi che una felicità priva di realità sfuggiva dalle mani all'uomo, come se fosse aria, trattenne i beni temporali; ma in questo modo introdusse nel concetto di felicità i beni limitati, relativi, incapaci di produrla, e, quel che è peggio, beni che molte volte non si possono conciliare con gli altri due elementi della felicità, quello *ideale* e quello *morale*, con i quali sono in contraddizione; ne risultò una felicità falsa, contraddittoria e

[253] 1Cor 2, 9.

discorde nel suo concetto. L'errore di questa setta è stato molto più grave e più rozzo di quello in cui è caduta la prima.

La filosofia riuscì a formarsi meglio il concetto dell'elemento ideale e intellettuale della felicità umana? In nessun modo. Consistendo questo nella contemplazione della verità, potevano averne un concetto adeguato solo quelli che possedevano pienamente la verità. La conoscenza dei filosofi era solo un brandello di verità, così, anziché della verità, potevano concepire e parlare solo di quel piccolissimo pezzo di verità che vedevano. L'altra parte della verità, nascosta ai loro occhi, era solo frutto delle loro immaginazioni, che creavano solo chimere, le quali, lungi dal condurre alla verità, sono un muro di divisione tra l'uomo e il vero. Inoltre, la verità filosofica è solo un'astrazione, una tenue idea senza corpo, mentre la verità dei cristiani è allo stesso tempo un'idea e una solida realtà, figlia di Dio.

Lo stesso si può dire dell'elemento morale. Ho dimostrato altrove l'intrinseca e necessaria imperfezione di tutte le dottrine morali dell'antichità. Non può esistere una dottrina perfetta della virtù senza un concetto perfetto del sommo bene reale; mancando questo alla filosofia antica, essa non era in grado di dire che cosa fosse la virtù[254]. Perché, essendo la sapienza dei pagani priva del vero e proprio concetto dell'essenza morale, non poteva fondere il bene morale, che ignorava, nel concetto del sommo bene, che rimaneva pertanto imperfetto in tutte le sue tre parti.

Non esistendo dunque, prima di Cristo, il concetto positivo del bene assoluto[255], non poteva neppure espandersi negli animi la capacità corrispondente, perché la capacità è sempre limitata dalla conoscenza imperfetta. Quando fu poi dato all'umanità il concetto positivo del sommo bene, da lì si è aperta l'infinita capacità del cuore umano. Ecco perché l'età dell'oro

---

[254] Si veda A. ROSMINI, *St.comp*, cap. VIII, art. III, § 7 [cit., pp. 423ss.].

[255] Le duecentottanta sentenze enumerate da Varrone intorno al sommo bene, dimostrano che, in argomento così importante, la filosofia antica brancolava a tentoni nel buio, cercando e tastando ciò che non vedeva.

descritta dai poeti del paganesimo, la felicità descritta dall'anima più bella del mondo pagano, Virgilio[256], è considerata dalle nazioni cristiane come una canzone fredda e infantile.

Dovrei aggiungere che nell'azione del Cristianesimo sull'anima degli uomini, c'è qualcosa di ancora più umano. Non si tratta solo del concetto di sommo bene dato all'umanità; ma in più anche di una misteriosa *esperienza* di Dio stesso.

È l'arcana, ma reale, comunicazione di Dio all'uomo, che forma il dogma princìpale e fondamentale del Cristianesimo, l'essenza di questa religione. Promette all'uomo di fargli sentire Dio nella sua anima, e mantiene la promessa. Infatti, se non ci fosse nessuna esperienza del sommo bene, l'umanità non sarebbe stata vinta dal Cristianesimo; l'autore divino del Vangelo non avrebbe legato al suo carro trionfale tutte le nazioni; né la concezione di Dio e del sommo bene che Egli è, sarebbe stata positiva e capace di strappare il cuore dei mortali dall'universo creato, e di innalzarlo di peso, sollevandolo fino a sé: *omnia traham ad meipsum*[257]. C'è dunque del profondo, del misterioso, più che non si creda, nell'incontentabilità delle nazioni cristiane, nell'insaziabilità dei loro desideri, nella loro attività portentosa e instancabile, che tutte le smuove, e a volte le agita fino al profondo.

In altri tempi l'uomo poteva trovare qualche appagamento nella natura, perché era l'unica che aveva stimolato i suoi desideri e determinato la sua vaga idea di una felicità. Dopo Cristo, la felicità naturale è nulla per il cuore ormai cresciuto degli uomini, che non trova riposo se non nel soprannaturale; essere chiuso in questo universo, è come sentirsi stretto dall'angustia di una prigione. A che serve che le mura del suo carcere siano un po' più vicine o un po' più lontane? Ormai egli prova orrore per tutti i muri, tutti i confini.

---

[256] *Georgicon libri IV*, lib. II, vv. 467-474 [in P. VERGILI MARONIS, *Opera*, Teubner, Lipsia 1870]. La felicità di Esiodo e i premi che questo poeta promette alla virtù, sono anch'essi limitati alla quantità di piacere che la natura sensibile fornisce. *Teogonia*, vv. 223-345 [HESIODI *θεογονία*, in HESIODI, *Carmina*, Teubner, Lipsia 1913, pp. 14-20].

[257] [Gv 12,32: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me»].

Capitolo XXIII
Continuazione

Non ignoro che a questo punto si presenteranno numerose obiezioni alla mente del lettore.

Credo sia necessario fermarsi a lungo a esaminarne due, che per la loro speciale parvenza di solidità, potrebbero creare dubbi nella mente di coloro che mi seguono in questi ragionamenti.

La prima è la seguente: "Secondo la storia più antica del genere umano e le tradizioni più ricorrenti e più universali, i primi uomini che hanno abitato il nostro pianeta non sono stati abbandonati alle sole impressioni che doveva far loro la natura, ma hanno avuto una notizia e una comunicazione con il primo essere dal quale ha avuto origine l'universo. Se dunque alla conoscenza delle cose divine spetta la virtù di espandere un'infinita capacità nell'animo umano, questa capacità doveva trovarsi già aperta prima del Cristianesimo".

La seconda è: "Se l'infinita capacità dell'animo si espande attraverso la conoscenza e l'esperienza delle cose divine, accadrà che coloro che rifiutano le fedi religiose, con ciò stesso restringano anche la capacità del loro desiderio, poiché non riconoscono più niente di infinito e non si può concepire un desiderio senza oggetto".

In questo capitolo risponderò alla prima obiezione, alla seconda nel seguente.

La prima richiede di esaminare il grado di sviluppo che la capacità dell'animo poteva raggiungere nelle nazioni prima del Cristianesimo. Le cose che dirò su questo argomento, allo stesso tempo risponderanno all'obiezione accennata, e diffonderanno una nuova luce, spero, sul modo in cui si amplia la capacità del desiderio umano, e sui diversi stadi che essa percorre nei vari periodi della vita del genere umano.

Siamo d'accordo, dunque, che gli uomini hanno avuto fin dall'origine conoscenza ed esperienza di due maniere di enti distinti: degli enti della natura, e dell'ente supremo, fonte di tutti gli altri enti naturali.

Fin dall'inizio il desiderio umano doveva veramente essere stimolato da un doppio stimolo, e cominciare a espandere la sua capacità: in un modo finito rispetto ai beni finiti e naturali, e in un modo indefinito rispetto a Dio, la cui protezione si poteva rappresentare solo come un bene.

Ma non si deve credere che questa capacità raggiungesse, allora, il massimo della sua espansione.

Per prima cosa lo stesso oggetto può essere desiderato con maggiore o minore intensità: perciò l'esigenza della capacità poteva rendersi sempre più intensa.

Poi i primi uomini, considerati nello stato in cui si trovavano quando cominciarono a diventare padri dell'umanità che dopo di loro abitò la terra, come non conobbero né sperimentarono i beni naturali tutti insieme, così non si deve credere che avessero una tale conoscenza e percezione del bene che racchiudeva il Creatore, da non poter essere più tardi aumentata. Si deve dunque ammettere che sia avvenuto uno sviluppo successivo nella capacità del desiderio umano, sia nei confronti dei beni naturali, sia rispetto al bene infinito. Cominciamo dai beni naturali[258].

Al princìpio l'uomo percepisce i beni reali: in un tempo successivo si forma delle idee astratte dei beni.

Per brevità chiameremo qui *facoltà di pensare* quel gruppo di potenze dello spirito umano che si riferiscono agli enti e ai beni reali[259]; e chiameremo *facoltà di astrarre* quell'altro grup-

---

[258] Il successivo aumento della capacità umana rispetto ai beni della natura fu da noi esposto in *A.sm*, lib. III, sez. II, cap. VIII e segg. [n. 612ss].

[259] Alla *facoltà di pensare* appartiene: 1) la *percezione intellettiva*, con la quale l'uomo si mette in comunicazione con gli enti reali; 2) l'*idea specifica delle cose*, e specialmente quella che noi abbiamo chiamata "idea piena", cioè che fa conoscere la cosa fornita di tutte le sue qualità conoscibili, quantunque entro l'ordine delle possibilità. (È bene vedere ciò che noi abbiamo detto intorno alla natura di queste "idee piene" in *NS*, sez. V, parte II, cap. IV, art. III, § 2; e parte V, cap. I, art. V [vol. IV, p. 98 e pp. 201ss.]). Non si deve poi, fra le potenze costituenti la facoltà di pensare, enumerare la "persuasione", che è quella attività con cui lo spirito afferma che una cosa esiste. La persuasione può essere verace e fallace. Quando noi affermiamo irragionevolmente che una cosa esiste, mettiamo in gioco la *creazione intellettiva*, che è una fun-

po di potenze che si riferiscono a idee astratte, cioè a enti ideali, generici e incompleti. Fino a quando l'uomo non è ancora giunto al grado di sviluppo in cui si è formato le idee astratte e generiche dei beni, i suoi desideri sono guidati dalla *facoltà di pensare*, che è la prima ad attivarsi, ma presenta al desiderio umano solo oggetti reali, e lo guida nella ricerca attraverso le *idee piene* di tali oggetti. Questo è il primo stadio della capacità umana.

Fino a quando lo sviluppo non avanza, l'uomo è facilmente appagato, potendo desiderare solo cose reali e possibili da conseguire, e non essendosi ancora creato degli oggetti fantastici che gli verranno presentati più tardi dall'uso della facoltà di astrarre.

Quanto più si risale indietro nel tempo richiamando le memorie antiche dell'umanità, tanto più si trova che lo stato eudemonologico degli uomini si avvicina al primo periodo nel quale è attiva solo la *facoltà di pensare*, e nel quale gli animi sono per lo più sereni e appagati.

Si noti con attenzione che in questo periodo gli uomini non danno mai un valore ideale agli oggetti fisici, perché, per aumentare il valore degli oggetti fisici aggiungendovi dei pregi ideali, è necessario possedere già molte astrazioni[260]. Si considerano dunque gli oggetti fisici per quello che sono, e nulla più; nei beni del corpo non si cerca pazzamente, come si farà dopo, una soddisfazione di bisogni spirituali dell'animo. Avendo poi i beni corporei la potenzialità reale di appagare i bisogni del corpo, offrono quanto da essi si pretende, e l'uomo ne rimane soddisfatto. Così si spiega la natura della semplicissima età dell'oro: nessuna ricchezza artificiale, tutto natura, perché gli uomini, allora, per ribadirlo, non volevano saziare con i

---

zione della *persuasione* (si veda la *Tavola sinottica delle facoltà dello spirito umano*, alla fine del lib. III di *A.sm* [pp. 424-425]). All'opposto, la facoltà di pensare non prende mai errore, perché non si può dare errore né nel *percepire intellettivamente* le cose reali, né nel formarci immediatamente le *idee specifiche* di esse (si veda *NS*, sez. V [vol. IV, pp. 13ss.]).

[260] Questo spiega perché alla letteratura pagana sembri sconosciuto quell'amore spirituale che tanto ingentilisce la letteratura cristiana.

beni fisici l'insaziabilità di un animo che aspirava a cose oltre i confini della realtà.

La memoria di questo primo appagamento formato di pochi e semplici oggetti, e l'esperienza di qualcosa di simile posteriormente fatta da uomini morigerati, ha suggerito la dottrina filosofica che disse che «la natura si contenta di poco, ed è vera ricchezza la povertà regolata dalle leggi naturali»[261].

Ma ben presto si attiva la facoltà di astrarre: e la volontà trova davanti a sé, oltre ai beni reali offerti dalla natura, anche dei beni puramente astratti.

Con loro inizia il secondo stadio della capacità umana.

Con la formazione di oggetti ideali e astratti, la capacità dell'animo si dilata smisuratamente.

Qui iniziano anche i più terribili inganni e le angosce mortali che l'uomo produce a se stesso, cercando l'impossibile: perché l'uomo a questo punto comincia a prendere per realtà le sue idee fantasiose; dà corpo ad astrazioni; si propone di conseguire non più ciò che gli esseri fisici gli possono realmente dare, ma tutto il bene che egli è giunto a pensare in un ideale formatosi con la capacità che possiede il suo spirito, di passare dall'incompleto al completo non solo nell'ordine della realtà, ma anche nell'ordine delle idee[262]. Quando l'uomo è giunto a desiderare un bene, al concetto del quale si è sollevato con la *finzione intellettuale*[263], egli lo vuole realizzare, cioè sperimentare realmente. A tal fine diventa ingiusto con le cose che lo circondano, perché è da loro che vuole la soddisfazione del suo desiderio: pretende da esse l'adempimento della sua immensa capacità. Ma le cose naturali non possono soddisfarlo, perché non hanno in se stesse il bene ideale che viene loro richiesto. Così nascono nell'uomo l'irrequietezza, i turbamenti,

---

[261] [*Ndc*. Muovendo da SENECA, lettera XXVII (L. ANNEO SENECA, *Lettere a Lucilio*, cit., ep. XXVII, vol. I, p. 165), Rosmini tratta degli oggetti della volontà e di come nell'uomo operino "senso" e "intendimento"].

[262] Si veda A. ROSMINI, *NS*, sez. V, parte V, cap. I, art. IV [vol. IV, pp. 197ss].

[263] Chiamo "finzione intellettuale" (*fictio intellectualis*) la funzione intellettiva con cui la ragione trova i *tipi* e gli *archetipi* delle cose.

l'eccitazione delle passioni, le reiterate ricerche, nei beni fisici, di quella felicità che in essi non si può trovare: esperienze che, con la fredda realtà, fanno cadere per un momento le sue ardenti illusioni, ma che non possono impedire a queste di riproporsi nuovamente, poco dopo, più terribili e feroci.

Ecco quello che avvenne negli uomini che vissero prima dell'epoca cristiana; ma ne consegue forse che la capacità di quegli uomini si allargasse veramente all'infinito?

Rispondiamo sempre che la grandezza della capacità era uguale all'idea del bene a cui ella si riferiva. È certo che l'*ideale del bene* che si formano gli uomini non è sempre perfettamente uguale, ma approssimativo, secondo lo sviluppo delle facoltà intellettive e secondo l'adeguatezza dei materiali a loro disposizione. Chi non vede che il maggior bene che sa immaginare e rappresentare con la sua intelligenza l'uomo materiale, è di gran lunga minore di quello che giunge a immaginare e formare un uomo colto e spirituale? Inoltre, gli uomini si creano dei pregiudizi sul bene, che danno luogo a opinioni arbitrarie, le quali modificano l'idea di felicità e ne impediscono il perfezionamento, introducendovi degli elementi estranei e contradditori. È vero dunque che ogni idea astratta ha in sé qualcosa di illimitato; ma questo non prova che l'idea della felicità, a cui sono giunti gli antichi, fosse pienamente vera e perfetta, e che racchiudesse tutti gli elementi di un bene assoluto. Anzi, quanto abbiamo detto nel capitolo precedente prova il contrario, poiché neppure tutti gli sforzi della filosofia bastarono per mettere insieme un concetto veramente esatto e sufficientemente compiuto della felicità umana: concetto dovuto solo al Cristianesimo. Lo sviluppo dunque delle potenzialità intellettive e delle capacità corrispondenti dell'animo umano, prima di Cristo, doveva essere infinitamente minore di quello che l'apparizione del Cristianesimo ha prodotto in seguito nel mondo.

Se si osserva con più attenzione, vediamo come nelle nazioni antiche l'intelligenza è degenerata, si è oscurata, si è rimpicciolita, ha minacciato di estinguersi sotto la prevalenza della corruzione dei sensi! Prevalendo dunque in modo così deleterio la sensualità, appare chiaro che gli oggetti ritenuti i beni

migliori, erano quelli che appartenevano ai piaceri del corpo. Perciò, quale ideale di bene poteva formarsi un'umanità che o possedeva solo tali materiali, oppure li considerava almeno i più preziosi? La formazione di un ideale di bene è un'opera altissima dell'intelligenza: come poteva allora riuscire a uomini che, trascurando o irridendo le cose intellettive, conducevano una vita animalesca piuttosto che umana? Il predominio che lo *spirito di senso* prendeva sempre più a danno dello *spirito di intelligenza*, se da una parte esasperava la capacità dell'animo con l'acutezza delle passioni, rendendola più *intensa* e irosa, dall'altra doveva *restringerla* anziché espanderla, perché appunto ne rimpiccioliva continuamente l'oggetto.

Ma, mi si replica, si manteneva una religione, e non mancavano mai le idee che riguardavano la divinità: nell'intendimento umano non è venuto mai meno, dunque, l'oggetto infinito a cui aspira il desiderio umano.

E noi fino a un certo punto lo concediamo: abbiamo altrove osservato un fatto molto solenne e profondo, che è una costante in tutta la storia dell'umanità, cioè che l'uomo ha sempre manifestato, in tutti i luoghi, bisogno di Dio, un bisogno inerente alla sua natura e indipendente dalla sua volontà, in modo che non ha mai potuto, per quanti sforzi abbia fatto, liberarsi di questo misterioso bisogno di un credo religioso; non ha potuto non ricorrere anche involontariamente alle cose divine che volontariamente abbandonava e rinnegava. Quando i primi uomini hanno perso, a causa della corruzione del loro cuore e l'abuso dei loro sensi, la conoscenza del vero Dio, l'hanno sostituita subito con l'idolatria (fatto inesplicabile, a prima vista), con la quale pretesero di crearsi da soli la divinità che loro mancava, e di cui non potevano rimanere privi. Spinti da una foga simile alla pazzia e al furore, hanno divinizzato tutto: gli enti che hanno trovato in natura, buoni o cattivi, piccoli o grandi, ridicoli o imponenti; gli idoli che ha potuto creare la loro immaginazione delirante e corrotta: le facoltà, le passioni, le virtù, i vizi, se stessi, l'universo. Gli stessi empi nel momento in cui toglievano a Dio la sua natura e lo negavano, per una vergognosa contraddizione, assegnavano a se stessi la natu-

ra divina, dimostrando così l'impossibilità di prescindere dalla divinità[264]. Il fatto di per sé eccezionale dimostra in modo evidente che nel cuore umano la capacità di desiderio che aspira alle cose divine, esisteva fin dalla prima origine; e dimostra ancora che quella capacità, priva del suo oggetto, rende l'uomo inquieto, infelice, in continua ricerca di ciò che non trova mai. Questa ricerca, che conduceva l'uomo a creare delle divinità immaginarie, finì associando al culto degli dei l'eccesso della depravazione dei costumi; così, mentre periva la società civile nella corruzione dei sensi, periva anche la religione, e ne è nata un'empietà disperata e mostruosa, qual è quella che copre di vergogna gli ultimi tempi dell'Impero Romano.

Ma concedendo di buon grado tutto ciò, si può forse ritenere che la capacità del cuore umano si fosse già espansa, prima del Cristianesimo, nella misura infinita in cui si è allargata dopo di esso?

Chi volesse sostenere un simile paradosso, dovrebbe dimostrare due cose, ma che non potrà mai dimostrare, poiché sono evidentemente false: 1. che l'idea che avevano gli uomini della natura divina prima della venuta di Cristo, fosse perfetta come quella che hanno avuto dopo la predicazione del Vangelo; 2. che nell'idea che gli uomini avevano della natura divina si racchiudesse il concetto di Dio come bene infinito e assoluto.

Ora non è chiaro che l'idolatria, a cui si erano date tutte le nazioni del mondo, prova che la conoscenza della natura divina nelle menti umane era totalmente imperfetta? Il politeismo esclude un Dio veramente *infinito* appunto perché un vero infinito esclude ogni molteplicità e richiede unità perfetta di natura. Ammettendo poi anche che, sopra tutti gli dei, si ponesse un Dio ottimo massimo, non ne deriva che il concetto di questo dio donasse alla mente una natura infinita, che doveva in ogni caso essere unica, ma solo il concetto di una grandezza indefinita, cioè che oltrepassi il limite delle cose conosciute, e nulla più. I filosofi stessi non hanno mai potuto raccogliere il vero

[264] Ho analizzato a lungo questo fatto singolare e le sue cause in *St.emp,* a cui rimando il lettore.

concetto della divinità; spesso lo formavano unendo le perfezioni delle cose naturali, e ingrandendole, non comprendendo che la natura divina non ha nulla di simile alla natura contingente. Il maggior sforzo, fatto per mettere insieme l'idea di Dio, sembra essere stato quello dei filosofi greci Socrate e Platone; ma cos'era in fin dei conti il Dio per il quale morì l'uomo riconosciuto dall'Oracolo come il più saggio e, da Platone, come il più giusto di quanti siano vissuti? Era un Dio-idea e nulla più. Se era certamente un progresso delle conoscenze umane passare dal concetto di un Dio-necessità a un Dio-idea, ditemi allora: quando si fece poi, nel paganesimo, il terzo passo, col quale si doveva passare dal Dio-idea al Dio-santità?

Non è stato neppure possibile comprendere meglio che la natura divina costituisce un bene infinito, l'unico capace di rendere l'uomo felice: anche dagli dei si aspettavano doni e grazie, ma nessuno pensava veramente che la divinità donasse se stessa all'uomo, o che l'uomo potesse possedere e fruire della natura divina che si donava a lui in modo ineffabile, oltre la capacità di immaginazione. È impossibile, dunque, che il concetto di Dio delle nazioni pagane sia stato in grado di espandere la capacità del cuore umano alla grandezza del Vangelo, che ha comunicato agli uomini il concetto e ciò che è più importante: la nascosta esperienza di un Dio veramente infinito, santo e beatificante.

Si dirà che il concetto vero e l'esperienza della natura divina, lo avevano almeno gli Ebrei.

Non vogliamo negare che nella Chiesa ebraica ci sia stato un concetto vero di Dio e un'esperienza della sua natura proporzionata a quel concetto. Ma sosteniamo che il concetto ebraico di Dio, sebbene vero, era essenzialmente imperfetto rispetto a quello che hanno ricevuto poi i Cristiani dalla dottrina evangelica.

Tralascio di osservare che, presso gli Ebrei, il popolo non aveva un concetto esatto ed espresso di Dio, se non riportandosi al concetto che ne avevano i pochi grandi capi della nazione: si diceva infatti «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», riferendosi quasi al concetto vero che questi grandi

patriarchi possedevano della natura divina, concetto che non era compreso dalla gente comune; da questo dipende la loro inclinazione, quasi incredibile, all'idolatria, e il dovere dei patriarchi di proteggerla da un errore così grossolano con prodigi e punizioni. Ma lo stesso concetto vero e puro che la Chiesa antica ebbe sempre di Dio, non è che il piccolo seme dell'alto concetto che ne ha la nuova Chiesa. Nelle carte antiche Dio è un potentissimo e giusto sovrano del mondo che ha creato, che punisce il male e premia il bene. Ma quali sono i beni promessi a chi osserva la sua legge? Quasi sempre beni temporali; i beni spirituali, se non mancano, sono però quasi nascosti da quelli. «Io vi darò le piogge al loro tempo – dice Dio nella legge antica – e la terra genererà il suo seme e gli alberi si riempiranno di frutti»*[265]; ecco le promesse del tempo antico. Ma non promette di dare agli Ebrei anche se stesso? Sì, ma in modo oscuro:

> Io porrò il mio tabernacolo in mezzo a voi, e non vi respingerà l'anima mia. Camminerò fra di voi, e sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo. Io, il Signore Dio vostro, che vi ho salvato dalla terra degli Egiziani perché non siate loro schiavi, e ho spezzato il giogo sul vostro collo perché possiate camminare con la testa alta[266].

Per noi cristiani tutte queste parole assumono un senso spirituale, vi leggiamo un'allegoria delle grazie dell'anima. Ma il senso letterale e materiale nel quale venivano intese dagli Ebrei, ricorda solo i beni temporali fatti loro da Dio nel liberarli dalla schiavitù, e rappresenta Dio come un re che cammina alla testa del suo popolo e lo protegge dai suoi nemici[267]. La maggior parte delle antiche Scritture è misteriosa, riservata per il tempo del Messia. Senza sostenere, come il teologo inglese

---

* [*Ndc*. Lv 26, 3-5].

[265] Lv 26, 3-4.

[266] Lv 26, 11-13.

[267] Nelle Scritture Dio viene rappresentato da un angelo che precede e guida il popolo ebraico: cosa che allontana sempre più l'idea di un Dio benefico.

Warburton e altri, che Mosè nei suoi libri non parli mai di immortalità dell'anima e di vita futura, cosa che crediamo falsa, possiamo però affermare con sicurezza che nella antiche carte non si parla chiaramente e distintamente della visione di Dio che deve formare la beatitudine riservata agli uomini nell'altra vita[268], e che farci conoscere Dio nella sua pienezza come beatitudine, è sempre riservato al grande Profeta, al nuovo legislatore, al Messia. A Lui spettava, per la stessa ragione, formare dei veri adoratori che avrebbero adorato il Padre in spirito e verità[269]; i quali non possono essere tali se non percepiscono in Dio l'oggetto della loro beatitudine. Per questa stessa ragione, in modo alquanto oscuro, nelle antiche carte è descritto lo stato delle anime separate dai corpi; e dove si parla del premio loro destinato, invece di introdurre la visione divina, si introduce la *risurrezione*, alla quale si richiamano sempre le speranze degli antichi[270]. Infatti non è loro mancata la speranza di una risurrezione, cioè di un ricongiungimento dell'anima con il suo corpo, e conseguentemente di una vita felice goduta dai giusti dopo essere risorti, ma non si capiva come l'anima, separata completamente dal corpo, potesse vivere beata; poiché infatti la beatitudine delle anime separate è una specialissima operazione del Messia; il quale operò una sorta di risurrezione per le anime

---

[268] C'è un sentimento ben radicato presso gli Ebrei, che chi vedesse Iddio sarebbe morto: «*nemo videt Deum, et vivet*» [Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo], Es 33, 20)]. Era dunque il *Dio terribile* che si manifestava; l'*amabilità* di questo Dio terribile doveva rivelarsi nella sua pienezza ai tempi del Messia.

[269] «*Scio quia Messia venit (qui dicitur Christus). Cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia*» [So che deve venire il Messia (cioè il Cristo): quando egli verrà, ci annunzierà ogni cosa, Gv 4, 25].

[270] A ragion d'esempio, nel libro II dei *Maccabei* 12, 44, Giuda fa offrire sacrifici per i defunti, e la ragione che viene data è la speranza della risurrezione, poiché si dice: «*nisi … eos qui ceciderant resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis*» [Perché se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti]. Dunque, tutta la speranza degli Ebrei riguardava il bene che i giusti avrebbero goduto dopo la risurrezione dei corpi.

degli antichi che si trovavano assopite nel limbo, la stessa che opera per le anime dei giusti che continuamente muoiono[271].

L'imperfezione con cui, dunque, gli Ebrei conoscevano Dio come oggetto di beatitudine, è il motivo per cui la capacità del loro desiderio si espandeva infinitamente meno di quella dei Cristiani. A questi, cui è stato donato lo Spirito Santo, è dato di conoscere chiaramente e di sentire come l'anima trovi la sua unica beatitudine anche separata dal corpo, con l'aderire, tramite un nesso inspiegabile che si chiama visione, all'essere essenziale sorgente di tutti gli altri, nel quale è il princìpio di ogni realtà, di ogni ideale e di ogni santità. L'altissima dottrina, dalla cui sublimità l'uomo vede l'universo più piccolo di un granello di cenere, questa fede soprannaturale, è dunque la ragione della capacità infinita e dell'infinita attività delle generazioni cristiane.

Capitolo XXIV
Continuazione. Come la capacità infinita del desiderio possa rimanere senza oggetto determinato

Dobbiamo ancora dire qualcosa sulla seconda obiezione, con la quale si opponeva che "se la capacità infinita dell'animo si espande con la conoscenza e l'esperienza di un essere infinito, questa dovrebbe restringersi, per la legge dei contrari, in coloro che non desiderano lo stesso oggetto, come chi rinuncia alla fede cristiana o non le rivolge gli affetti del proprio cuore".

Distinguiamo la felicità, ossia la grandezza del bene che si desidera, dall'oggetto che è capace di realizzare quella felicità o quella grandezza di bene.

---

[271] Quindi il Messia stesso disse che «egli è la risurrezione e la vita», e che «chi vive in lui, anche se morto, vivrà», Gv 11, 25; questo modo di dire dimostra che l'anima separata dal corpo cadrebbe in uno stato simile a quello della morte, cioè in una totale inazione, se Cristo, in un modo ineffabile, non la avvivasse.

È molto facile capire che l'uomo voglia e si proponga di ottenere una data felicità, una data grandezza di bene, ma anche che possa ignorare l'oggetto capace di procurargliela, e si volga per errore a cercarla in cose completamente inutili.

Perciò, parlando in modo semplice, è certo che non si può concepire un desiderio senza un oggetto. Ma quando si consideri che l'oggetto del desiderio ci viene presentato in diversi modi dalla conoscenza, perché questa è o propria e positiva, o generale e astratta, e anche più o meno astratta, si vedrà che a questi diversi modi di conoscere l'oggetto corrispondono diversi modi di desiderarlo.

Ora, se la conoscenza è determinata, propria, positiva, anche il desiderio è determinato al suo proprio oggetto. Ma se la conoscenza non determina pienamente l'oggetto desiderato ma lo individua soltanto con caratteri generali, anche il desiderio rimane vago e indeterminato.

La conoscenza più indeterminata di tutte, che può tuttavia servire di appoggio all'affetto del desiderio, è quella che presenta il bene in generale. Un'altra conoscenza che presenta l'oggetto un grado meno indeterminato, è quella che dà la *felicità* concepita genericamente. Questa è una concezione astratta, perché nell'idea di felicità non viene espresso l'oggetto che la forma e la realizza, il quale deve essere cercato dalla libertà dell'uomo. Ora la felicità concepita astrattamente serve da oggetto alla capacità infinita e indeterminata di cui parliamo, per la quale l'uomo sente di volere un bene senza limiti, ma ignora poi cosa sia questo bene, non lo percepisce, non ne ha una conoscenza positiva.

Si noti che quando l'uomo ha percepito un oggetto, rimane in lui la conoscenza positiva dello stesso, anche se l'oggetto si sottrae poi al suo sentire.

Lo stesso accade con gli oggetti del desiderio.

Perché questo affetto si attui nell'animo umano, è necessario che fin dal princìpio sia intervenuta qualche conoscenza positiva dell'oggetto; il desiderio poi le sopravvive. Accade solo che, sbiadendo la cognizione positiva o perdendosi completamente nella concezione generale di un bene grande, anche il deside-

rio, senza perdere la sua intensità, perde in un certo senso i suoi confini. Si desidera, si desidera immensamente, e tuttavia non si può identificare con precisione l'oggetto che si desidera; l'affetto, o piuttosto l'affettuosità dell'anima rimane attiva, la capacità del cuore è aperta come una grande voragine che si tenta di chiudere gettando in essa materiali diversi, ma senza effetto, ignorando quale debba essere l'eroe che, precipitandosi in essa, la riempia, chiudendola.

Quando poi questa capacità priva di oggetto determinato è aperta in molti individui del corpo sociale, si propaga e si conserva di generazione in generazione (come ad esempio le voglie esagerate), e le parole bastano a comunicarla.

C'è chi ha distinto il *sentimento religioso* che esiste ugualmente in tutti i popoli e in tutti i tempi, dalle varie forme di cui questo sentimento si serve per produrre delle religioni e degli atti di culto alla divinità[272].

In questa dottrina si possono notare due errori fondamentali: il primo consiste nel presupporre falsamente, che il sentimento religioso abbia preceduto le religioni, e che le abbia prodotte da solo per il bisogno di manifestarsi in determinate forme. La psicologia dimostra, al contrario, che sebbene nella stessa natura umana sia presente il germe del sentimento religioso, tuttavia questo non si sarebbe mai sviluppato e trasformato in un vero sentimento e in un bisogno attuale di qualche religione, se la comunicazione esterna attraverso la parola, non avesse dato all'uomo la conoscenza della divinità. La storia, in accordo con la psicologia, dimostra anch'essa che la religione ha preceduto il sentimento religioso e non viceversa; in modo che la prima religione, avendo trovato lo spirito umano predisposto dalla natura, vi ha acceso un sentimento religioso che è sopravvissuto alla fine della stessa prima religione che l'aveva prodotto.

Il secondo errore della dottrina indicata è quello di considerare tutte le cosiddette religioni da un egual punto di vista: sen-

[272] Benjamin CONSTANT DE REBECQUE [B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris 1824-1831].

za distinguere l'unica religione dalle infinite superstizioni, sue degenerazioni, che, con una parola impropria che dà l'appiglio a una lunga catena di sofismi, si è soliti chiamare religioni. È necessario dire invece che la religione comunicata agli uomini ha prodotto in loro il sentimento religioso, e ha fatto nascere nei loro animi il bisogno di forme religiose. Ora, scomparsa la prima religione, constatata la corruzione dei sensi entrata nell'umanità con l'ignoranza e l'oscurarsi dell'intelligenza, quel sentimento rimase bisognoso di sostituire altre forme alla prima religione scomparsa perché troppo sacra e troppo pura per l'uomo diventato materialista. É iniziata da questo punto l'attività di quel sentimento, il quale, servendosi dei resti dell'antica religione mescolata con altri materiali, ha fabbricato delle forme religiose adeguate allo stato dell'intendimento e del cuore dell'uomo. Qui sta il vero elemento della distinzione fatta tra il sentimento e le forme religiose dell'autore citato prima.

È dunque vero che c'è sempre stato un sentimento religioso nell'umanità, purché si ammetta che è stato causato dalla conoscenza e dall'esperienza della divinità comunicata ai primi uomini. È vero anche che questo sentimento, scomparendo la religione, trovandosi senza oggetto, è diventato uno di quei bisogni vaghi, di quei desideri indeterminati, di cui vogliamo accertare l'esistenza in questo capitolo. È vero, in terzo luogo, che non solo il sentimento religioso ma anche tutti i desideri vaghi e indeterminati hanno in sé una tendenza a rendersi certi, a determinarsi, a rivestirsi di forme ben evidenti. Infine, è vero ancora che l'uomo, attivatosi per trovare forme e oggetti determinati ai suoi vaghi desideri e ai sentimenti generici, non sempre li trova adeguati ad essi. In quest'opera egli fa quello che sa, che può, che vuole; ciò che gli riesce, mostra necessariamente il segno della sua ignoranza e della sua malizia: si inganna volontariamente, si convince che gli basteranno delle forme e degli oggetti che non gli possono assolutamente bastare. Viene dunque il tempo in cui si stanca delle forme trovate, degli oggetti in cui aveva posto la sua attenzione; allora, aprendo gli occhi e riconoscendo la sua illusione, fa un passo avanti in cerca di oggetti migliori, di forme più convenienti; poi

sarà costretto a cambiarle decine e centinaia di volte, successivamente, con un certo progresso, che invece di condurlo al vero, lo fa pervenire a uno stato in cui, stanco di tutte le forme di tutti gli oggetti religiosi, li respinge da sé, lasciandosi morire nell'empietà e nell'ateismo. Qui è vicino alla vera religione, perché, giunto all'ultimo traguardo, sente più che mai il grido del suo cuore che gli chiede di nuovo un Dio, un Dio vero, un Dio infinito.

E Dio ha aspettato l'umanità che lo aveva abbandonato, proprio a questo varco di morte, dopo averla lasciata esaurire tutti i tentativi di dare a se stessa un surrogato della natura divina; e quando l'ha vista disperata di venirne a capo, caduta nel fondo del male, quello è stato il momento di grazia: è venuto allora il Cristo, e ha detto: «alzate i vostri occhi e guardate i campi che già biondeggiano per la mietitura»[273].

Questo è il filo conduttore, per chi volesse scrivere la storia delle superstizioni antiche, di quello strano labirinto in cui l'umanità si è persa senza speranza di uscirne, se non fosse venuto, nell'ora della disperazione, Colui che doveva salvarla.

CAPITOLO XXV
Continuazione. I diversi stati di infelicità dell'animo umano si riconducono a una sola formula

Ci sono degli atti dell'intelligenza dipendenti dalla libera volontà dell'uomo.

Da questi prendono origine tutte le azioni umane: e noi abbiamo chiamato la potenza che li presiede, la *ragione pratica*[274].

---

[273] [Gv 4, 35].

[274] [*Ndc.* Qui ROSMINI, riferendosi ai propri *P.sm*, cit., pp. 117ss, 143ss) spiega perché è improprio "dare l'appellativo di *ragione pratica* alla *ragione morale*", perché questo è "fonte di gravi errori nelle discipline morali"; dimostra inoltre "l'immensa differenza che passa fra la ragione pratica e la ragione morale". Contesta poi la tesi che PIETRO BAROLI sostiene in *Diritto naturale*

Descrivere dunque gli errori della ragione pratica, classificarne gli errori rispetto al bene e al male, è lo stesso che descrivere e classificare le perversioni della volontà umana, prendendole alla loro base, direi quasi nel momento stesso in cui escono dal ventre materno.

La *ragione pratica* domina la facoltà di pensare e quella di astrarre, e le fa servire entrambe ai suoi voleri.

Se la ragione pratica usa della *facoltà di pensare* e della *facoltà di astrarre* secondo il loro compito naturale, in questo caso le due facoltà procedono d'accordo, illuminano l'uomo nel suo cammino, ed egli, operando bene, giunge a uno stato di appagamento e di felicità.

Se la ragione pratica invece pretende dalla *facoltà di astrarre* quello che non le può dare, cioè quello che solo le può dare la *facoltà di pensare*, in tale caso, confondendo gli oggetti naturali delle due potenze, induce nell'intelligenza l'errore, negli affetti il disordine, e l'infelicità nella vita.

È necessario chiarire meglio tutto ciò, perché è solamente dall'abuso che la ragione pratica fa delle due facoltà nominate, confondendone le funzioni, che si può dedurre una formula generale che esprima tutti i diversi stati di infelicità a cui è soggetto l'animo umano. Gli stati di infelicità, venendo prodotti dall'uomo a se stesso, cominciano tutti, come abbiamo detto, da un errore volontario nell'intelletto, da un errore che è causa efficiente di sentimenti e di operazioni esterne.

Non si può spiegare l'errore nell'uomo, se non ponendo una facoltà propria dell'errore stesso, che è poi una funzione della stessa ragione pratica, che è una potenza più generale.

Molti, che non vanno oltre la superficie, credono che sia una cosa facile spiegare come l'uomo nei suoi giudizi possa sbagliare; in realtà è un fatto molto difficile da trattare. Si crede

---

e pubblico: egli, "seguendo anche in questo gli autori tedeschi, dice che «la ragione pratica è il fonte delle leggi»". Rosmini ribadisce "che il fonte delle leggi è la ragione morale. La ragione pratica poi è il fonte delle azioni con cui l'uomo o adempie o non adempie quanto gli prescrivono le leggi, perché il valore intrinseco di questa espressione, 'ragione pratica', non è altro che quello di 'ragione operativa'"].

anche che la stessa facoltà che ci fa conoscere il vero, sia quella che ci fa prendere il falso per vero; ma chi va a fondo, trova che non è così. Il vero è una cosa indipendente da noi, perciò è facile pensare a una facoltà che lo riceva in sé: ma il falso per se stesso è nulla, non esiste indipendentemente dai nostri giudizi. Per spiegare dunque l'errore, non basta l'esistenza di una facoltà che lo produca e lo crei[275].

Come viene applicata, dunque, la facoltà dell'errore per disturbare le funzioni delle due facoltà che abbiamo chiamato di pensare e di astrarre?

Il compito naturale delle facoltà di pensare è quello di costruirci i *fini* delle nostre azioni, cioè l'acquisto di beni reali.

Il compito invece della facoltà di astrarre è quello di dare all'uomo delle *regole* che gli servano come *mezzo* opportuno al conseguimento di quei fini, che sono altrettante astrazioni[276].

Nello stato dell'umanità cristiana, nel quale la capacità ha raggiunto l'ultimo termine del suo sviluppo, gli uomini vogliono trovare un bene sommo, e non si accontentano di meno.

L'idea astratta che corrisponde a un tale bene, è quella di felicità; i caratteri del bene sono l'assolutezza e l'infinità.

Ora, se l'uomo, cercando questo bene, si ferma per errore a qualche oggetto che non possiede i due caratteri indicati, può tuttavia persuadersi del contrario, credere cioè che quell'oggetto possieda quei caratteri che pure non ha; e la potenza che fa ciò è la *ragione pratica*, la funzione dell'errore, la creazione intellettiva. Infatti, l'uomo, convinto che in quel dato bene deve trovare la felicità che cerca, mette in quell'oggetto, facendo un atto interno di persuasione, ciò che in realtà non c'è; vi mette arbitrariamente i caratteri del bene che conosce astrattamente, e in tal modo si crea una chimera, un idolo vano. Abusa dunque della facoltà di astrarre, perché tenta da solo di realizzarsi i caratteri del bene assoluto, dati alla sua mente come regole ideali e niente più; e realizzati con questa specie di finzione

---

[275] *NS*, sez. VI, parte IV [cit., vol. 5, p. 162ss].

[276] [*Ndc*. Nota in cui Rosmini chiarisce con esempi la differenza tra la "*facoltà di pensare*" e la "*facoltà di astrarre*"].

intellettiva, li vede dove vuole vederli, anche se non ci sono, li colloca negli oggetti delle sue passioni, i quali diventano nel suo spirito totalmente diversi da quello che sono nella realtà.

Per questa operazione interiore l'uomo ha trasportato l'*astratto* nel *reale*; ha confuso le funzioni delle due facoltà: ecco la formula più semplice e universale di tutti gli errori della ragione pratica rispetto al bene, i quali sono altrettanti stati di infelicità dell'uomo; perché, ripetiamo, la capacità che richiede un oggetto reale, non può mai venire appagata da una chimera che l'uomo si inventa, senza poterle dare una vera e reale esistenza; perciò la capacità è inappagata e l'uomo rimane infelice.

Capitolo XXVI
Descrizione dei diversi stati di infelicità nei quali è solito trovarsi l'animo umano

omesso

Capitolo XXVII
Continuazione. Primi tratti di una carta topografica del cuore umano

omesso

Capitolo XXVIII
Gerarchia fra le capacità non pienamente realizzabili dell'animo

omesso

Capitolo XXIX
Danni politici che nascono dalle capacità non soddisfatte

Ora, elencate le capacità che non possono essere ritenute esplicabili, vista la violenza a cui pervengono quando sono deformate, dobbiamo considerare più a fondo quanto siano gravi e incurabili i mali che recano alla società umana.

In primo luogo, distruggono addirittura il fine della stessa società, che è l'appagamento dell'animo[277].

Non c'è nulla di più contrario alla saggezza del governo civile, quanto promuovere nei governati gli stati di inquietudine e di infelicità che abbiamo esposto; e non c'è nulla che si addice di più alla saggezza di un governo, quanto rimuovere dalla società le occasioni per cui le capacità dei soci si espandono inutilmente e non si soddisfano, perseguendo invece con tutte le forze le condizioni dell'appagamento. Ma oltre a questo male radicale, che ferisce la vita stessa della società, impedendole il fine per cui è fatta, altri mali pubblici provengono indirettamente dalle capacità non soddisfatte dei soci, e princìpalmente i seguenti:

1) Uomini straziati da capacità che non possono riempire, portano necessariamente dei giudizi falsi sullo stato di felicità e infelicità altrui. Questi falsi giudizi sono tanto più dannosi alla società, quanto quelli che li formulano sono gli uomini più influenti. I falsi giudizi sull'altrui felicità o infelicità sono princìpalmente due. Il primo consiste nel giudicare, come fanno costoro, che tutto il bene, tutto ciò che può avvicinare gli uomini allo stato di felicità, consista negli *oggetti* delle loro capacità personali: essi misurano dunque la felicità pubblica dal numero degli oggetti rispondenti alle proprie capacità; per esempio dalla quantità dei piaceri, delle ricchezze, ecc. Il secondo falso giudizio consiste nel giudicare che tutto il male consista nella mancanza degli stessi oggetti propri delle loro

[277] *Infra*, cap. I.

capacità; per cui, quanto i sensi abbiano meno fastidi, quanto ci sia meno di povertà ecc., tanto la nazione è più felice ai loro occhi. Perciò se, ad esempio, l'amore del piacere, quello della vanità, e soprattutto l'ultima cupidigia, quella dello stesso movimento, siano dominanti, nascerà presto un tale pregiudizio con il quale quasi tutti giudicheranno che la felicità pubblica consiste e cresce per l'instabilità delle forme e la velocità data a tutti i movimenti sociali, dai quali sembrerà che si aggiungano forze allo spirito e che si riceva molta vita. In questo stato di cose, sebbene gli uomini sobri e virtuosi assicurino di essere contenti del loro modesto e, come si dice, severo tenore di vita, non riscuotono più fiducia; ma o si maledicono come ipocriti o si deplorano come insensati, e si odia la loro dappocaggine e ostinazione; l'uomo di stato, poi, si crede molto benefico se giunge a impedire che i cittadini si appaghino di una vita parca e onesta. E tuttavia questo grand'uomo di stato, alla cui sensibilità raffinata pare increscioso l'animo sereno e moderato dei cittadini che governa, si dichiara a volte infelice, e sente spesso il vuoto del cuore, che invano si illude di riempire offrendo sempre più cose alle cupidigie che glielo producono.

2) Se ci sono molti uomini senza pace a causa delle capacità inappagabili aperte in essi, viene turbato il moto naturale della società. Si può ancora osservare la rapidità del cambiamento sociale, e gli ostacoli che la società trova in esso. La *rapidità* proviene dall'oggetto desiderato, da cui è attirata, o dall'oggetto odiato da cui è respinta. Tutte le centoventotto cupidigie, sopra elencate, producono il moto del primo genere (moto verso un termine), perché hanno un oggetto immaginario che le attira. L'ultima cupidigia produce il moto di secondo genere (moto da un termine), per il quale l'uomo tende a fuggire, senza un oggetto a cui avvicinarsi. Ora il giusto grado di velocità del moto sociale deve essere definito solamente dalla ragione, che lo stabilisce più o meno celere, secondo le circostanze e la previsione degli effetti riferiti all'utilità totale. Invece le passioni senza guida si precipitano verso il proprio intento, aumentando la quantità di movimento indicato come conveniente dalla ragione pacata. Si può dunque dire con sicurezza, che «la ragione

che accelera tutti i movimenti della società è il grado di infelicità totale». Ora, come una macchina, se si accelerano i suoi diversi movimenti al di là di quello che la sua natura e costruzione richiedono, si inceppa e va in pezzi, così pure l'ordine sociale è in pericolo quando l'infelice inquietudine degli animi mette tutto in grande agitazione. Se poi altri desideri creano un movimento troppo rapido, e perciò letale per le diverse parti della macchina sociale, si ottiene l'effetto immediato di sconvolgerlo. Gli ostacoli incontrati nel movimento veloce sono la causa più efficace e improvvisa dello scompaginamento della società. Gli ostacoli che intralciano le passioni degli animi sono di due specie. L'una è di quelli che provengono dall'essenziale impossibilità di appagamento: rende l'uomo abitualmente infelice, e lo pone *in uno stato permanente di ira*, tanto più viva quanto più si è dilatata e stimolata la capacità vuota che lo immiserisce. L'altra è di quelli che provengono dall'impossibilità degli oggetti di crescere allo stesso ritmo dell'espansione delle capacità, per cui ne consegue una sempre maggior scarsità di oggetti, che alla fine porterà necessariamente gli uomini a cercare novità, stranezze, barbarie, stravaganze e imprese pazzesche. Sotto questo punto di vista, sono in parte vere le parole del sofista che poco prima della Rivoluzione francese scriveva: «Lasciamo che le scienze e le arti addolciscano in qualche modo la ferocia degli uomini che esse stesse hanno corrotto; cerchiamo di fare una saggia deviazione, e tentiamo di cambiare le loro passioni. Porgiamo del cibo a queste tigri, affinché non divorino i nostri figli»[278]: come dopo qualche tempo successe. Le scienze e le arti, dopo la metà del secolo scorso, si gettarono anche loro in movimenti frenetici e convulsi; non c'è stato periodo più simile a quello dei sofisti greci: la letteratura ne prese il colore, nero, di sangue; le umane lettere parlarono solo di infelicità e di delitti[279]. Come può avere tranquillità e pace una società in

[278] J.-J., ROUSSEAU, *Réponse au roi de Pologne* ecc., a fine testo [*Sur la réponse qui a été faite à son Discours*, in ID., *Œuvres completes*, cit., vol. III, p. 56].

[279] [*Ndc*. Lunga nota di Rosmini sulle tesi di Foscolo, Alfieri, Byron, Goethe, Rousseau circa l'infelicità e la monotonia].

cui il movimento, il mero cambiamento è diventato il bisogno supremo? Questo bisogno è una delle ragioni nascoste con le quali si possono spiegare alcune rivoluzioni sociali, che altrimenti rimarrebbero un mistero[280].

3) Dallo stato infelice degli uomini nei quali regnano le capacità che non si possono esplicare, nascono le più funeste teorie di diritto e di politica. Due sono i caratteri dell'uomo preso dalla passione: quello di una *indefinita speranza*, consistente nell'illudersi di formare il proprio appagamento con mezzi assurdi, e quello di una *continua ira* nel vedersi ingannato in tutti i suoi sforzi, che non si stanca, però, di ripetere con sempre maggior veemenza.Dal primo di questi due caratteri nasce un'indefinibile presunzione, per cui si crede tutto possibile agli uomini, e specialmente al Governo, al quale si attribuiscono perciò tutti i mali che accadono nella società. Dal secondo nasce una massima irritabilità, un atteggiamento di durezza e ostilità nei confronti di tutti gli altri uomini.

E di conseguenza:

1) l'inclinazione a distruggere ogni princìpio di equità, pretendendo che ogni cosa sia fondata sul sommo diritto;

2) l'inclinazione a costruirsi un preteso diritto tutto a vantaggio degli interessi e delle passioni proprie; non si cede di un minimo: lo si pone in punta alle spade e si scrive sui cannoni;

3) l'inclinazione a credere che il Governo, con questo codice in mano, possa fare tutto ciò che vuole per utilità della maggioranza o per utilità comune.

Ecco le fonti del diritto pubblico che nasce nel tempo in cui i desideri incolmabili sono avviati e stimolati negli animi.

Invano alcuni si illudono che la forma monarchica non sia in pericolo con tali vizi, avendo a sostegno, come si vantano, l'onore. Ma a che cosa servirebbe la forma monarchica se la società non ottenesse il suo fine? Che cosa vale la monarchia senza la felicità? E se fosse anche vero che la costituzione

[280] [*Ndc.* Con riferimento all'opuscolo di F. DE CONNY, *De l'avenir de la France*, Paris 1832, pp. 105ss, Rosmini puntualizza meglio le cause della "caduta del ramo primogenito dei Borboni"].

monarchica non fosse messa in pericolo direttamente dal gran numero degli ambiziosi, degli avari, dei libidinosi, ecc., come sfuggirebbe ai tre mali indicati che nascono inevitabilmente dalle disposizioni dello spirito? E l'onore stesso, questo preteso sostegno dei governi assoluti, non è un mitologico Proteo, mostro che cambia forme e oggetto secondo le occasioni? Che cosa è l'onore, se lo si colloca nella corruzione anziché nell'integrità, nel vizio e non nella virtù?

Concludiamo, quindi, con la regola importantissima che "sono ottimi i mezzi politici che si preoccupano di conservare nel loro equilibrio naturale le facoltà umane di pensare e di astrarre, impedendo così l'errore per il quale gli uomini pretendono di saziare con oggetti particolari le capacità generali dei loro animi".

Capitolo XXX
Legame della virtù e della felicità

Le riflessioni fatte fin qui ci permettono di giudicare con accortezza del sistema politico del movimento: contengono infatti una dimostrazione evidente della sua erroneità.

Nello stesso tempo ci conducono a una conclusione confortante per coloro che amano la virtù, rassicurandoci che la virtù e la felicità sono, in questo mondo, strettamente legate fra loro più di quanto si creda.

Veramente abbiamo visto che l'infelicità dell'uomo è, e non può essere altro, una capacità infinita che non può essere soddisfatta ed è assurda; ed è tale quando la si vuole soddisfare con un oggetto finito; essa rimane allora come un bisogno immenso, di cui cresce sempre l'intensità, e sempre più si allontana dal poter essere soddisfatto. Questo malvagio disordine è causato dall'opera della *volontà*, che muove la *ragione pratica* a quei *falsi giudizi* che sono fondamento alle varie *passioni* che straziano l'animo umano.

Non è quindi evidente che, se l'uomo è infelice, è perché egli stesso vuole esserlo? e che questa riflessione basta anche a giustificare pienamente la Provvidenza?

Inoltre, se è la volontà dell'uomo che si inganna, pretendendo che in un bene finito debba trovarsi una soddisfazione infinita, pari alla capacità dell'animo, non è giusto che una tale volontà sia castigata del suo errore? Non merita di subire la pena che cerca, che si costruisce con tutto il suo impegno e con tutti i suoi sforzi, e che si tiene cara, per così dire, appunto nell'oggetto del quale non vuole privarsi?

Questa volontà è moralmente malvagia, anzi, a questo cattivo operato della volontà si riconduce ogni male morale. La volontà che pecca moralmente produce con il suo peccato lo stato di infelicità e, come dice la Bibbia, «chi ama l'iniquità odia l'anima sua»[281].

Al contrario, la volontà retta muove la ragione pratica a portare dei giudizi onesti e giusti sul valore delle cose, e questi giudizi originano dei desideri ragionevoli, delle capacità che possono essere appagate, perché sono commisurate al loro oggetto. Dunque, negli uomini virtuosi non manca mai l'appagamento dell'animo.

Quale unione più intima di questa si può concepire tra la virtù e la felicità, tra il vizio e l'infelicità?

Non neghiamo tuttavia che l'uomo vizioso provi dei piaceri, o che l'uomo virtuoso provi dei dolori. Si ricordi quanto abbiamo stabilito, cioè che i *piaceri* e l'*appagamento* sono cose diverse, come pure sono cose diverse il dolore e l'infelicità. L'uomo può godere e non essere appagato, l'uomo può patire ed essere felice: qui c'è solo una contraddizione apparente, c'è una verità quotidiana. Il vizio può essere coronato di rose, la virtù può essere coronata di spine; nonostante ciò sosteniamo che le rose di cui il vizio incorona la sua fronte rugosa non gli producono alcuna felicità, e che le spine che insanguinano il bel viso della virtù non le tolgono un briciolo di quella sostan-

[281] Sl 10, 6.

ziale felicità che gelosamente possiede e che nasconde come un tesoro nel profondo del cuore.

L'appagamento non manca mai alla virtù, perché le è essenziale escludere ogni desiderio impossibile ad appagarsi; le è essenziale anche limitare proporzionatamente i desideri possibili agli oggetti che può conseguire. La rassegnazione è un elemento indispensabile della virtù, in modo tale che un uomo è tanto sereno e appagato quanto possiede di virtù; viceversa, è tanto irrequieto, quanto si allontana dalla virtù.

CAPITOLO XXXI
Erroneità del sistema politico della resistenza

Ma ora, mostrati gli errori del sistema del *movimento*, dobbiamo mostrare quelli del suo contrario, cioè della *resistenza*.

La sola parola *resistenza* ha un suono aspro e ostile al genere umano, e rende il sistema che ne prende il nome meno seguito e meno dannoso del primo.

Indubbiamente il genere umano ha un suo movimento naturale e legittimo. L'opporsi a questo è un opporsi alla natura e a Dio che ne è l'autore. Ma c'è anche un movimento illegittimo, concitato, perturbato, non proveniente dalla natura, ma dall'abuso di libertà dell'uomo; l'opporsi a questo è un opporsi al male, un difendere la natura e il suo autore.

Non è dunque difficile vedere che il sistema di un Governo saggio non può essere solo quello del movimento, e neppure solo quello della resistenza, ma deve essere misto, cioè consistere "nel promuovere il movimento legittimo e naturale dell'umanità, e nell'impedire, per quanto gli compete, il movimento non naturale e illegittimo".

Fino a qui la cosa è semplice: ogni uomo di buon senso darà il suo voto a un sistema così temperato e globale. Ma può nascere una discrepanza di pareri su quale sia il movimento naturale e legittimo da promuovere, e quale il movimento non naturale e illegittimo da impedire.

Per trovare la risposta alla questione, facciamo riferimento alle cose dette.

L'appagamento degli animi: ecco il più grande fine di ogni società. Deve essere anche la regola con la quale distinguere il movimento naturale da quello non naturale. La natura complessiva dell'uomo, considerato come persona, cerca solo lo stato di appagamento; il movimento naturale è dunque quello che la conduce là; questo si deve promuovere; il contrario è un male che si deve il più possibile impedire.

Le capacità che non possono essere esplicitate correttamente sono gli impedimenti assoluti dell'appagamento.

Abbiamo visto la loro origine nella volontà che abusa della facoltà di astrarre, la quale presenta allo spirito le qualità separate delle cose, a differenza della facoltà di pensare, che concepisce le cose nel loro essere intero. L'animo, fermandosi alle qualità separate, cerca in ciascuna ciò che si trova solo nel loro complesso, e resta perciò frustrato nei suoi desideri. Il princìpio dunque che conduce gli uomini all'appagamento sono "i giudizi giusti con i quali si apprezzano le cose per quello che sono realmente, non confondendo la parte con il tutto, né l'astratto con il concreto".

Questa integrità di giudizio dovrebbe formare lo scopo princìpale dell'educazione: una mentalità così completa da abbracciare il tutto, si deve, come ho detto altrove, al Cristianesimo[282].

CAPITOLO XXXII

Continuazione. Movimento naturale della società

omesso

[282] Si veda A. ROSMINI, *Saggio sull'unità dell'educazione*, in ID., *Op.f.*, vol. I, pp. 213ss [ora in *Opere edite ed Inedite di Antonio Rosmini,* cit., vol. 31, *Sull'Unità dell'Educazione,* a cura di Lino Prenna, 1994].

Capitolo XXXIII
Continuazione
omesso

Capitolo XXXIV
Gli oggetti dei desideri
omesso

Capitolo XXXV
Legge secondo cui solitamente si sviluppano nelle società la *facoltà di pensare* e la *facoltà di astrarre*

Esistono due opinioni opposte sulla condizione dei secoli del medioevo. Alcuni sono convinti di trovarvi una grande sapienza e altri una grande barbarie.

La distinzione tra la *facoltà di pensare* e quella *di astrarre* spiega questa diversa maniera di giudicare.

I primi giudicano quei secoli sulla base dei progressi della facoltà di pensare: i secondi giudicano sulla base della facoltà di astrarre.

Senza dubbio in quei tempi la facoltà di pensare fece degli immensi sforzi: da qui l'altezza e la vastità dei concetti e la generosità delle imprese cattoliche, di cui sono piene. Ma le due facoltà difficilmente possono progredire unitamente; è necessario che lo sviluppo della facoltà di pensare preceda e che lo sviluppo della facoltà di astrarre segua.

Ora l'età medioevale è stata rozza e grossolana perché i progressi della facoltà di astrarre non avevano potuto ancora portarle la raffinatezza e la diffusione delle arti; ma chi può negare che in quei secoli di guerre e cristiani, nei quali sono stati posti i germi della civiltà moderna, la cristianità, e con lei il genere umano, non sia avanzato sostanzialmente mediante lo sviluppo della facoltà di pensare? Questi ultimi tre secoli formano, invece, il periodo destinato dalla natura allo sviluppo

della facoltà di astrarre, sviluppo brillante e vago, ma possibile solo a condizione dei progressi compiuti in precedenza dalla facoltà di pensare. Se i nostri tempi si vantassero puerilmente della loro eleganza raffinata, se insultassero la rusticità e la rozzezza dei precedenti, farebbero un atto incivile di ignoranza, e sarebbero come colui che, avendo steso la vernice di rifinitura su una tavola di Raffaello, insulta l'antico pittore e si vanta di averlo superato.

Tutti i difetti con i quali sono state compiute le grandiose imprese cristiane del medioevo, consistono in una imperfezione di mezzi, in una trascuratezza per gli elementi secondari, in una mancanza di cautele e di garanzie contro i mali che si presentavano accidentalmente nell'opera, in una parola, nello scarso sviluppo della facoltà di astrarre, che non aveva ancora avuto il tempo di occuparsi dei mali mescolati con i beni e di trovare il modo di separarli.

Ed è molto naturale che, vedendo la facoltà di pensare spesso frustrata nel mancato raggiungimento degli oggetti desiderati, l'uomo, scosso da esperienze dannose, abbia poi cercato la causa dei suoi sforzi inutili e l'abbia trovata alla fine nell'imperfezione dei mezzi usati.

Lo studio di quei mezzi si è sviluppato in tempi moderni, poiché è esclusivamente un lavoro di astrazione.

Ma il mondo è stato successivamente sorpreso dai suoi stessi risultati rapidi e brillanti; come meravigliarsi allora se si è troppo, e in modo esclusivo, affezionato alla facoltà di astrarre, che li aveva permessi? Così cade nell'errore opposto, e a torto non stima più i lavori concreti della facoltà di pensare. Ecco la causa per cui nei tempi moderni sono state disprezzate le scienze sui fini, e si è rinnovato lo squilibrio tra le due facoltà, venendo a prevalere l'astrazione; squilibrio che è più nocivo di quello per cui la facoltà di pensare prevaleva su quella di astrarre.

Il progresso naturale della società umana può dunque correttamente dividersi nei seguenti periodi.

Primo periodo. Società in cui la facoltà di pensare e di astrarre sono poco sviluppate (stato di totale imperfezione).

Secondo periodo. Società in cui si sviluppa la facoltà di pensare, ma non ancora parimenti la facoltà di astrarre (stato di imperfezione accidentale).

Terzo periodo. Società in cui, essendo già sviluppata la facoltà di pensare, si sta sviluppando in modo proporzionato la facoltà di astrarre (stato di perfezione della società).

Quarto periodo. Società in cui si cominciano ad amare per se stessi gli oggetti della facoltà di astrarre, e ci si dedica solo allo sviluppo di questa facoltà, tralasciando l'altra; la facoltà di astrarre si sviluppa molto, mentre la facoltà di pensare non riceve un pari sviluppo (stato di corruzione della società).

I periodi corrispondono alle quattro età sociali da noi altrove indicate[283].

Capitolo XXXVI
L'influenza dei governi sui desideri legittimi e illegittimi dei governati

Riassumiamo brevemente quanto detto fin qui. Abbiamo parlato dello sviluppo più o meno veloce dei desideri e delle attività umane, e abbiamo visto:

1) l'imperfezione della società dipende dallo scarso sviluppo dei desideri e delle attività;

2) lo sviluppo dei desideri può essere legittimo e naturale, e in tal caso la società viene da questo condotta a gradi sempre maggiori di perfezione;

3) lo sviluppo dei desideri può essere illegittimo, e in tal caso la società si corrompe, cadendo in uno stato peggiore di quello della sua imperfezione primitiva.

Abbiamo distinto quattro classi di desideri.

La prima comprende quelli che abbiamo detto incolmabili; desideri essenzialmente assurdi e immorali, che allontanano gli uomini dal fine della società, che è l'appagamento, e costituiscono lo stato di *infelicità*.

[283] Si veda A. Rosmini, *RS*, cap. VII, in quest'opera stessa.

La seconda comprende quelli per i quali l'uomo non desidera un bene infinito con mezzi finiti (il che è assolutamente impossibile), come avviene nei desideri della prima classe, ma desidera dei beni finiti, che però superano i suoi mezzi e le sue operazioni, per cui non riesce a ottenerli. Tali desideri insoddisfatti non formano propriamente uno stato di *infelicità,* ma quello di *non appagamento*, privano la società del suo fine, e le portano dei mali incalcolabili, come abbiamo visto per gli Indiani dell'America settentrionale.

La terza comprende quelli con i quali gli uomini desiderano dei beni per i quali hanno mezzi e operazioni per ottenerli, perciò vengono di solito soddisfatti; tuttavia danno pena e inquietudine all'animo umano ogni volta che fallisce la loro soddisfazione, perché hanno il difetto morale di essere troppo assoluti, non moderati e neppure condizionati, insomma non rispondenti alla verità e alla realtà delle cose. Il danno di questi desideri riguarda più l'individuo che la società; l'attività che destano negli uomini è a volte utile in generale e per il futuro, e talora utile anche al particolare e al presente. Tuttavia, anche questi desideri sono difettosi, e in parte contrari al fine della società.

La quarta comprende quelli che meravigliosamente stanno nell'animo dell'uomo insieme con il suo appagamento: desideri morali, sia per l'oggetto che si propongono sia per la loro giusta misura; desideri che generano un'attività del tutto vantaggiosa, che conduce l'individuo e la società a conseguire con sempre maggior perfezione il suo nobile fine, il bene, l'appagamento, la felicità.

La sapienza del governo deve essere rivolta a promuovere positivamente quest'ultimo tipo di desideri.

Ogni governo può influire, e influisce più di quanto si creda, su tutto ciò che riguarda i desideri dei membri della società: non esiste una sola disposizione di governo di qualsiasi genere, che non produca sugli animi dei soci un effetto buono o cattivo rispetto ai desideri che la filosofia del governo deve prevedere e calcolare.

Di solito la dannosità e l'immoralità dei vari desideri scorre come gli anelli di una catena.

I desideri della terza classe, meno dannosi e immorali di quelli delle prime due, degenerano e si trasformano in desideri della seconda classe.

Questi ultimi, meno dannosi e immorali di quelli della prima, diventano progressivamente sempre più malvagi, e infine si trasformano in altrettanti desideri della prima classe.

Non è raro il caso che degli uomini avidi di fare fortuna, attivi, trovatisi però in circostanze sfavorevoli e contrarie a tutti i loro sforzi, passino alla più profonda depravazione. I loro desideri appartenevano alla seconda o terza classe, ma ben presto hanno preso il carattere deleterio della prima, diventando capacità incolmabili.

Accade anche il contrario. Questi stessi uomini, trovatisi dopo in altre circostanze, giunti a raccogliere molte sostanze e credito quanto desideravano, hanno fatto ritorno ai sani princìpi, hanno rappacificato il loro cuore pieno di ira malvagia e si sono rimessi sulla via dell'onestà e della moderazione che avevano abbandonato.

Questo caso è quasi comune in America, dove dai rifiuti dell'Europa sono usciti dei popoli fiorenti: i desideri hanno trovato in gran parte soddisfazione, e le passioni non si sono riversate nell'ira cieca delle capacità incolmabili[284].

La *disuguaglianza*, non tanto quella assoluta quanto quella relativa, è solitamente una grande fonte di desideri.

Negli uomini si svegliano più desideri e si trovano più motivi di paragonarsi con chi possiede o gode più di loro, quando le leggi e le usanze stabiliscono una maggiore disuguaglianza di diritto e di fatto tra i cittadini, o più generalmente fra gli abitanti di un paese.

---

[284] [*Ndc*. Con riferimento a quanto raccontato da Tocqueville (A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, tomo. I, parte II, cap. IX, in: ID., *Œuvres*, cit., vol. I, p. 299), Rosmini considera i mutamenti della personalità umana qualora si diventi ricchi].

Se gli abitanti di un paese soggetti allo stesso governo sono divisi in classi distinte e stabilmente separate le une dalle altre, ben determinate dalle leggi ricevute dalla tradizione, in tal caso sono soliti paragonare se stessi con i loro compagni della stessa classe, ma molto di rado con quelli di una classe superiore: i loro desideri aspirano a una *uguaglianza relativa* tra i loro simili, non all'uguaglianza assoluta, cioè all'uguaglianza fra tutti gli uomini senza limiti di classe. Con la costante e continua divisione in classi, si pone un limite ai desideri. E se quella divisione mantiene a lungo la società nello stato di *imperfezione*, nello stesso tempo la allontana dal pericolo di cadere nella *corruzione*; il governo, vegliando sull'uguaglianza dei membri della stessa classe, ha fatto tutto per la sicurezza della società e molto per l'appagamento dei desideri.

In questa osservazione si trova la ragione politica delle caste e il loro perdurare nelle nazioni dell'Oriente.

La stessa osservazione mostra l'origine dell'enorme difficoltà che i governi, anche animati da spirito di umanità, incontrano nell'affrancare gli schiavi, quando questi sono cresciuti molto di numero. In modo molto veritiero è stata fatta questa riflessione sulla difficoltà che si incontrerebbe nel dare la libertà agli schiavi che sono molto numerosi nel sud degli Stati Uniti[285]:

> Esiste un singolare princìpio di giustizia relativa, che si trova profondamente impresso nel cuore umano. Gli uomini sono molto più toccati dalla disuguaglianza all'interno di una medesima classe, che dalle disuguaglianze che si osservano fra classi differenti. La schiavitù si comprende, ma come concepire l'esistenza di milioni di cittadini sottoposti in eterno a un segno di infamia e abbandonati a una vita miserevole e pure ereditaria?[286].

[285] [*Ndc.* In nota Rosmini riporta statistiche sulla presenza di schiavi di colore in vari stati americani dell'epoca e sulle tendenze demografiche della popolazione 'bianca' e di quella di 'colore'].

[286] [ID., tomo I, parte II, cap. X, in ID., *Œeuvres,* cit., vol. I, p. 371].

Da schiavi gli uomini si rassegnano a non desiderare i beni dei liberi; usciti da quella condizione per disposizione di legge, ecco pullulare in loro desideri e pretese innumerevoli; non vogliono più essere pari al loro compagno di schiavitù, ma ai liberi, per cui il governo, con una sola legge, crea in loro improvvisamente una quantità smisurata di desideri: tanta è l'influenza che il governo può esercitare sull'animo umano con le sue disposizioni![287]

I desideri crescono in proporzione all'universalizzazione della partecipazione di tutte le classi sociali agli uffici sociali.

Talvolta la concorrenza viene aperta a tutti ugualmente dalle leggi e dalle usanze, ma di fatto viene poi impedita dal grande numero di concorrenti che si intralciano l'uno con l'altro, accalcati sulla via degli onori e delle fortune. Quindi accade che fra i molti che hanno gli stessi desideri e la stessa attività, solo pochi giungano a soddisfarli, e i delusi vedano i loro emuli, con i quali si sono più volte confrontati, al culmine della fortuna ed essi al fondo della ruota della fortuna. Tanti desideri frustrati e tanti confronti dolorosi sono di solito un gran danno alla morale pubblica, e causano molti mali alla società.

> Il materialismo degli uomini del popolo nei paesi evoluti, non viene solo dall'essere ignoranti e poveri, ma dal trovarsi ogni giorno, poveri e ignoranti come sono, in contatto con uomini sapienti e ricchi. L'aspetto della propria sfortuna e della propria debolezza che contrasta ogni giorno con la fortuna e con il potere di alcuni loro simili, scatena nel loro cuore collera e timore allo stesso tempo: il sentimento della loro inferiorità e della loro dipendenza li infastidisce e li umilia. Questo stato interiore dell'anima si riproduce nei loro costumi e nel loro linguaggio: sono allo stesso tempo insolenti e bassi.

[287] [*Ndc*. Nota di Rosmini in cui si riportano i "pericoli che alcuni governi prevedono nell'effettuare la liberazione degli schiavi"; si descrivono i compiti dei governi nei confronti degli schiavi, e i diritti di questi; si riassume la posizione del Cristianesimo sulla schiavitù: "Il nome poi di schiavo e la condizione legale, cadde da se stessa a suo tempo. Tale è la via di condurre gli schiavi alle condizioni di uomini liberi: distruggere prima la cosa che il nome"].

> Questo effetto increscioso del contrasto delle condizioni sociali non si ritrova nella vita selvaggia: gli Indiani d'America tutti ignoranti e poveri sono pure tutti uguali e liberi[288];

da questo le loro virtù e l'appagamento facile dei loro animi. Ma è pure un argomento inesauribile l'esaminare tutte le circostanze che influiscono sui desideri, che hanno perciò il potere di modificare lo stato della società modificando quello degli animi; è questo il soggetto delle meditazioni a cui devono dedicarsi i legislatori e i governanti prima di emanare una legge e prendere un provvedimento; devono domandarsi infatti: "quale sarà l'effetto di quella legge, di quel provvedimento, sugli ANIMI?", domanda che equivale a questa: "quale sarà l'effetto della legge e del provvedimento sull'avvicinare o sull'allontanare la società dal suo fine?".

CAPITOLO XXXVII
Necessità di statistiche politico-morali

Concluderò il libro osservando come per governare con sapienza un popolo sia necessario conoscere chiaramente lo stato degli animi delle persone che lo compongono.

Questo dimostra l'insufficienza delle statistiche economiche e la necessità di statistiche complessive e filosofiche, delle quali ho parlato altrove[289].

Le statistiche politico-morali sono una parte di queste statistiche complessive e filosofiche; e presentano un campo quasi intatto di ricerca per i dotti.

I *sintomi fisici* dello *stato morale* dei popoli, che dovrebbero raccogliersi in tali statistiche, richiedono alla loro base una classificazione delle passioni e cupidigie umane: le 129 capa-

---

[288] [A. DE TOCQUEVILLE, *op. cit.*, tomo I, parte I, cap. I, in ID., *Œeuvres,* cit., vol. I, p. 23].

[289] Nel libro *RS*, cap. XV [*infra*].

cità degli animi da noi elencate, ne offrono un quadro, anche se incompleto.

Tra i sintomi fisici delle passioni dell'animo, ci sono i diversi valori affettivi dati, in tempi e luoghi diversi, alle cose che formano gli oggetti delle passioni.

Attraverso la statistica morale-politica di cui parliamo, il Governo sarebbe in grado di rilevare due cose: 1) quanto gli animi siano vicini o lontani dall'appagamento, fine della società; 2) quale influenza esercitino le cose sugli animi stessi. L'animo come sede dell'appagamento è il *fine* della politica; come forza che agisce riflettendo su se stesso modificandosi con la propria operatività, oppure, sempre con la propria operatività, agisce sulle cose esterne che lo circondano e che poi reagiscono su di lui, è lui stesso *mezzo* della politica.

Lo *spirito* (considerato in questo secondo aspetto) e le cose si modificano a vicenda.

L'abbondanza delle cose che si hanno presenti ha una forza di persuasione tale che modifica lo spirito, stimolando il suo trasporto verso di esse.

L'amore invece, o la passione che ha lo spirito verso le cose, è ciò che in ogni istante determina e fissa il valore delle cose; e il valore delle cose (presupposte uguali le altre circostanze) equivale al grado di forza che hanno le cose per operare sullo spirito.

Il Genere Umano non potrà giungere a unirsi nella dolce società di fratelli che dal Cristianesimo è chiamato a formare, se non presta attenzione a tutte queste cose, se non si diffondono queste dottrine, se non si perfezionano, se non si deducono da esse le regole salutari che devono sorreggere i Governi nei loro passi, e se tali regole non si diffondano in modo così capillare che tutti le vedano e ne esigano l'attuazione dai governanti, e che infine questi non possano trascurarle senza riceverne un biasimo universale.

INDICE DEI NOMI*

Abramo, 293, 363
Adair, James, *269*
Agostino (santo), 231, 232, 269, 287, 332; *291*
Akber VI, *267*
Alcibiade, *324*
Alessandro Magno, 232, 235; *476*
Alfieri, Vittorio, 376; *478*
Alighieri, Dante, 65
Altusio (Johannes Althusius), *173*
Anchise, 75
Anchustegui, Esteban, 20
Antiseri, Dario, 20, 60
Appio Claudio Crasso, 233
Archimede, *234*
Armao, Gaetano, 20
Aristofane, *324*
Aristotele, 11, 69, 332; *187, 328, 475*
Armellini, Paolo, 19
Arriano Flavio, 332; *318, 319, 321*
Artaserse, *478*
Attila, 99; *316, 317*
Augusto Ottaviano, *293, 329*
Balbo, Cesare, 98
Barclaji, (Barklay W.), *171*
Baroli, Pietro, 370
Bartoli, Daniello, 70, 71
Bastiat, Frédéric, 11,
Bellelli, Fernando, 6, 7, 19, 23, 38, 41, 50
Bentham, Jeremy, 36, 37; *394, 398*
Bochart, Samuel, *294*
Bodino (Jean Bodin), *187*
Bonald (de), Louis Gabriel, 122
Bossuet, Jacques-Bénigne, *173*
Botta, Carlo, 121
Byron, George Gordon, 376; *132, 133*
Cadmo, 270, 271; *294*
Caligola (Caius Caesar Germanicus), *477*
Campanini, Giorgio, 20
Cantù, Cesare, *320*
Carlo I, *171*
Carlo Magno, 71; *241*
Cartesio (René Descartes), 19
Catone, 341
Cadmo, 270
Campanella, Tommaso, 77
Canali, Luca, 75
Cantagalli, David, 6
Cantillo, Giuseppe, 20
Caronda, *49*
Casadei, Bernardino, 19
Castelli, Enrico, 6
Cecrope, 270; *291*
Champollion, Jean-François (le jeune), *269*
Charlevoix (de), Pierre François Xavier, 225, 226
Ciaxare, re dei Medi, 236
Cicerone Marco Tullio, 75, 176, 235, 253, 286, 311; *53, 133, 135, 137, 189, 239, 299, 316, 328, 329, 330, 430*

* I numeri delle pagine in tondo si riferiscono ai nomi citati nella presente edizione, quelli in corsivo si riferiscono, invece, agli autori che compaiono nelle parti omesse e rinviano al volume 33, *Filosofia della Politica*, a cura di Mario d'Addio, dell'Edizione Nazionale e Critica, Istituto di Studi Filosofici-Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova Editrice, Roma 1997. Le pagine indicate sotto il nome di Antonio Rosmini si riferiscono alle citazioni dell'autore alle proprie opere.

Cincinnato Lucio Quinzio, 234
Ciro il Grande, 71, 236
Ciro il Giovane, *478*
Civilis, Julius, *318*
Clemente Alessandrino, 269
Collebroocke (Colebrook Henry Thomas), *267*
Columella Lucio Giunio Moderato, 234
Comte, Auguste, 35
Condorcet (de), Jean Antoine Nicolas Caritat, 77; *423, 424*
Constant, Benjamin (de Rebecque), 11, 368
Cotta, Sergio, 20
Cubeddu, Raimondo, 5, 21
Cujas, Jacques, 149
Curio Manlio, 75, 341
Curzio Rufo, *476*
D'Addio, Mario, 6, 20, 22, 391
Decebalo, *293*
De Conny, Félix, 377
De Giorgi, Fulvio, 23
De Lucia, Paolo, 44
Del Noce, Augusto, 19
Demostene, 71
Destutt de Tracy, Antoine-Louis Claude, *357*
Diodoro Siculo, 253, 255; *265, 269, 271, 478*
Domenico (san), 89
Domiziano, *293*
Dupin, Carlo, 123
Richelieu, Armand Jean du Plessis, 122
Eineccio (J.G. Heincke), *172*
Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, *173*
Epicuro, *329*
Epifanio, 269
Ercole, 235, 270
Erodoto di Alicarnasso, *298, 478*
Esculapio, *270*
Esiodo, 150, 355
Eusebio, 269
Eufrone, *327*
Evain, François, 24
Everett, Edward, *434*
Fabrizio Caio Luscino, 234, 254
Federico II di Prussia, *359*
Fegous, 269
Ferrari, Giuseppe, *357*
Fichte, Johann Gottlieb, *424, 425*
Filippo di Macedonia, 71
Fischer, Giuseppe, *269*
Fisichella, Domenico, 20
Floro (Julius Florus), *317*
Foroneo, 269
Foscolo, Ugo, 376
Francesco (san), 89
Gadaleta, Ludovico Maria, 42, 206
Garavini, Fausta, 71
Garcilaso de la Vega, *269*
Gelone, tiranno di Siracusa, 235
Gengis-Kan, *290*
Gentili, Alberico, *171*
Gentilucci, Catia Eliana, 44
Ghia, Francesco, 22, 26
Giacobbe, 221, 293, 363
Giacomo I, re d'Inghilterra, *173, 174*
Giobbe, 336
Gioberti, Vincenzo, 8
Gioia, Melchiorre, 11, 117, 249, 342; *53, 318, 323, 392, 426, 449*
Giosuè, *294*
Giovanni, evangelista, *153, 154*
Giuda Iscariota, 336
Giuda Maccabeo, 365
Giuseppe ebreo (Giuseppe Flavio), *287*
Giustino, Marco Giuniano, 255; *321*
Godwin, William, 45, 77, 78, 80, 81
Graham, Mary (madame), *270*
Gravina, Gian Vincenzo, *134, 135*
Grozio (van Groot, Huig), 286; *172, 187, 188*
Guglielmi, Eleanna, 44
Guicciardini, Francesco, *327*
Hamilton, Alexander, 42, 184, 185
Hastinghs, Francis Rawdon, *267*

Hayek, Friedrich A. (von), 35
Heeren, Arnold Hermann Ludwig, *208*, *209*
Hegel, Georg W.F., 11
Heinecke, Gottlieb Johan, *172*
Helvetius, Claude-Adrien, 183; *480, 481*
Hemming (Hemmingsen), Niels, *171*
Hobbes, Thomas, 11; *174, 357*
Hoevel, Carlos, 20
Humboldt, Alexander, *269*
Hyde, Thomas, *50*
Igino, 269
Inaco, 269
Isacco, 363
Isaia, profeta, 278; *451*
Jabel, *268*
Jefferson, Thomas, 166, 226
Jubal, *268*
Jafet, 267
Jarcke, Friedrick, *172*
Jay, John, 184
Jiménez, Franciscus, 122
Kant, Immanuel, 9, 11, 55, 331
Kierkegaard, Søren, 21
Lainez, Jacopo, 70
Lamaco, 235
Langlè, Louis Mathieu, *271*
Leibniz, Gottfried Wilhelm (von), 171
Leone XII (papa), 126
Leone XIII (papa), 44
Liberatore, Matteo, 7, 44
Licurgo, 74, 99; *475*
Livio, Tito, 88, 234, 290; *52*
Locke, John, 12
Lorizio, Giuseppe, 24
Lubac (de), Henri, 39
Luca, evangelista, *403*
Lucullo, 341
Machiavelli, Niccolò, 87, 88, 89, 105, 122; *188, 327*
Macrobio, Ambrosio Teodosio, *50, 324, 327*
Madison, James, 166, 184
Maistre (de), Joseph, 33, 49, 127, 330; *48*, *170*, *236*
Malte Brun, Konrad, *269*
Malthus, Thomas R., 11, 30, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 86
Malusa, Luciano, 44
Manzoni, Alessandro, 5, 50
Marconi, Gianfreda, 22
Mario, congiunto di Numa Pompilio, *52*
Maraboduo, *293*
Matter, Jacques, *173, 174*
Megastene, *266, 318*
Menenio Agrippa, 234
Mengotti, Francesco, *51*
Menon, Marco, 21
Menou, *267, 270, 319, 321*
Menzio, Nida, 6, 7
Mercadante, Francesco, 19
Messina, Gaetano, 23, 63
Milbank, John, 38, 39
Mitridate, *392*
Montaigne (de), Michel, 71
Montesquieu (de), Charles de Secondat, 50, 173, 284, 295; *324*
Morelly, Étienne-Gabriel, 45, 77, 80
Mosè, 270, 365; *287*
Muratore, Umberto, 6, 24, 37, 43, 115, 206
Muscolino, Salvatore, 20, 42
Napoleone (Bonaparte), 90, 109, 126, 206
Nardin, Vito, 6
Necker, Jacques, *396*
Nembrod, 265
Neottolemo, 137
Nerone, Tiberio Claudio, *477*
Nicoletti, Michele, 20, 22, 26, 42
Ninfodoro, 253
Noè, 265, 267, 292
Numa Pompilio, *52, 53*
Orazio, 339
Ottone III, *241*
Ottonello, Pier Paolo, 23, 24, 69
Ovidio, Publio, 96, 97

Ovinio, *329*
Orosio, Paolo, *329*
Paolo (san), 272, 287; *156*
Paris, Alessandro, 21
Peleg, *287*
Peyron, Amedeo, 98
Pezzimenti, Rocco, 20
Pianezzola, Emilio, 97
Picenardi, Gianni, 20
Pili, Emanuele, 38
Pio VI (papa), 126
Pio VII (papa), 206
Piovani, Pietro, 19
Pirro, 234
Pitagora, *49*
Platone, 254, 331, 332, 363; *41, 49, 50, 53, 132, 239, 328, 357*
Plauto, Tito Maccio, *174*
Plinio il Vecchio, *272*
Plutarco, 74; *53, 323*
Porsenna, 236
Prenna, Lino, 23, 381
Prevost, Guillaume, 77
Prevost, Pierre, 77
Prisco retore, *317*
Procopio di Cesarea, *294*
Proteo, 378
Publicio, Bibulo Caio, *324*
Quacquarelli, Antonio, 25
Raffaello, 383
Raghunandaa, *266*
Raleigh, Walter, *174*
Raschini, Maria Adelaide, 24
Rask, Rasmus Kristian, *269*
Riposati, Benedetto, 236
Riva, Maria Michela, 6, 7
Robertson, William, 224, 253; *267, 271, 272, 319*
Rollin, Charles, 254
Romagnosi, Gian Domenico, 11, 81, 82, 83, 84, 117, 146, 224, 268, 286; *168, 170, 267, 319, 357*
Romolo, 99, 228; *52, 133, 299*
Rosmini, Antonio, 69, 83, 115, 139, 178, 179, 181, 189, 206, 247, 286, 307, 310, 320, 331, 334, 354, 359, 381, 384; *41, 131, 172, 183, 185, 241, 242, 289, 318, 323, 358, 404, 421, 422, 446, 450, 482, 484, 488, 496, 497*, e passim
Rousseau, Jean-Jacques, 11, 14, 15, 38, 152, 153, 154, 156, 183, 232, 248, 310, 314, 335, 336, 348, 349, 350, 376; *430, 480*
Sacrovir, Julius, *317*
Sala, Vincenzo, 24, 63
Sallustio (Sallusti), 231, 233, 258
Sciacca, Michele Federico, 6
Saija, Marcello, 20
Saint-Simon (de), Claude-Henri, 35
Salvioli, Marco, 38
Seleuco, *49*
Sem, 267
Seneca, Lucio Anneo, 41, 177, 359; *49, 325, 326*
Senofonte, 236; *50, 327*
Serra, Gerolamo, 102
Sertorio, *320*
Servilio Rullo, 235; *316*
Šestov, Lev, 21
Sismondi (de), Jean Charles Léonard, *294, 298, 316*
Socrate, 177, 363; *327*
Sofocle, 138
Strabone, 253, 255; *266, 269; 272, 321*
Strauss, Leo, 9, 12, 17, 21
Tacito, Publio Cornelio, 75; *135, 317, 324*
Tadini, Samuele Francesco, 20, 22, 24
Talete, 150
Tamerlano, *267*
Taparelli d'Azeglio, Luigi, 7
Taziano, 269
Temistocle, *328*
Teodosio, *317*
Tertulliano, Settimo Florenzio, 89
Teseo, 235, 270
Tiberio, Claudio Nerone, *317*

Tocqueville (de), Alexis, 11, 13, 46, 166, 173, 206, 224, 226, 257, 259, 262, 290, 386, 389; *174, 286, 431*
Tommaso d'Aquino, 23, 36, 69
Tournon, André, 71
Traiano, *293*
Traniello, Francesco, 20
Triptolemo, 270
Tucidide, *327*
Ulisse, 137
Ulpiano, 150
Valerio Publicola, 234
Valle, Alfeo, 25
Varrone, Marco Terenzio, 236, 354; *291*
Vico, Giambattista, 41, 268; *51, 357, 424, 425*
Villot, Frédéric, *395*
Virgilio, 74, 75, 355
Voltaire, Françoise Marie Arouete, 336; *480*
Weinhold, Karl August, 84
Wood, Anthony, *171*
Zenone, 150
Zolo, Danilo, 19
Zoroastro, *50*
Zuckert, Catherine, 17

INDICE

NOTA EDITORIALE di Raimondo Cubebbu 5

INTRODUZIONE 19

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI ANTONIO ROSMINI QUI CITATE 63

PREFAZIONE ALLE OPERE POLITICHE 65
Tavola della Filosofia della Politica 65

LA RAGIONE *SOMMARIA* PER CUI
DURANO NEL TEMPO O CADONO IN ROVINA
LE SOCIETÀ COSTITUITE DAGLI UOMINI

I. Il primo criterio politico 65
II. Universalità e necessità logica del criterio proposto 68
III. Il primo criterio politico confermato dalla storia: periodo dei *fondatori* delle società, periodo dei *legislatori* 72
IV. Continuazione. Il primo criterio politico applicato alle due leggi fondamentali della società civile: quella della *proprietà* e quella dei *matrimoni* 76
V. Come deve essere considerato il rispetto delle cose antiche e l'amore alle innovazioni utili 86
VI. Significato della regola che dice che una società, per durare, deve spesso tornare verso il suo princìpio 87
VII. Applicazione del nostro criterio alle quattro età 89
VIII. Le società sono guidate da una *ragione pratica* e da una *ragione speculativa*. Applicazione del criterio politico alla *ragione pratica* delle masse 93
IX. Continuazione. Si spiegano le conquiste 97
X. Applicazione del criterio politico alla *ragione speculativa* degli individui influenti 100
XI. Rapporti tra l'azione della *ragione speculativa* degli individui e l'azione contemporanea della *ragione pratica* delle masse nella cosa pubblica 103

XII. Che cosa sia la sostanza nella vita sociale, e che cosa l'accidente; combattimento di due forze sommarie. Scopo unico della politica 107
XIII. Elementi delle due *forze sommarie* che muovono le società; principali problemi della scienza politica 109
XIV. Tre sistemi politici esclusivi e perciò difettosi; la vera politica abbraccia nel suo calcolo tutti gli elementi 112
XV. Formula unica a cui si riconduce ogni problema politico; necessità delle statistiche, e princìpio reggente secondo il quale devono essere compilate 117
XVI. Ciò che forma l'essenziale della società muta di luogo e con quale legge 119
XVII. Conclusione 126

LA SOCIETÀ E IL SUO FINE
LIBRI QUATTRO

Introduzione 129

LIBRO PRIMO
LA SOCIETÀ

I. I vincoli dell'uomo con le cose e con le persone 139
II. Il vincolo sociale 141
III. Il vincolo di proprietà e di dominio 141
IV. Come fu concepito il diritto di natura dagli scrittori del secolo scorso 148
V. La *benevolenza* sociale e l'*amicizia* 157
VI. La libertà sociale 157
VII. Continuazione 158
VIII. L'uguaglianza sociale 158
IX. L'ordine sociale 158
X. Il diritto sociale 168
XI. Il diritto extra-sociale 168
XII. La morale tempera e concilia il diritto sociale e il diritto extra-sociale 168
XIII. La società invisibile e la società visibile 171
XIV. Continuazione 174

Libro Secondo
Fine della Società

Introduzione 175
I. Il fine della società deve essere un bene vero e umano 175
II. Il bene umano 177
III. Continuazione. Il bene umano non consiste nei piaceri isolati ma nell'appagamento 182
IV. Continuazione. Due elementi dell'appagamento, l'uno necessario e l'altro volontario 186
V. Distinzione del fine ultimo e del fine prossimo delle società 189
VI. Continuazione. Il fine remoto è interno; il fine prossimo può essere in parte esterno 193
VII. Criterio politico ricavato dalla relazione tra i due fini della società 193
VIII. Errore di chi tende a materializzare la società 194
IX. Il fine prossimo determinato e il fine prossimo indeterminato 194
X. I doveri del governo sociale 194
XI. I diritti dell'uomo 195
XII. I possibili conflitti tra i diritti dell'uomo 196
XIII. Esempio di violazione dei diritti dell'uomo 203
XIV. L'indipendenza 218
XV. I partiti politici 218

Libro Terzo
Come il fine prossimo della società civile indeterminato in teoria si determini nel fatto

I. Il fine prossimo indeterminato della società civile viene determinato nel fatto dalla *ragione pratica delle masse* e dalla *ragione speculativa degli individui* 219
II. L'integrità e la corruzione della ragione pratica delle masse in un tempo anteriore all'istituzione della società civile 220
III. L'integrità morale e la corruzione della ragione pratica delle masse nelle quattro età delle società civili 227
IV. Caso speciale in cui la società civile passa immediatamente dall'età dell'esistenza all'età della ricchezza, senza passare per quella della potenza 242

V. La quantità di intelligenza da cui si muove la ragione pratica delle masse nelle quattro età sociali 242
VI. Una legge provvidenziale regge la dispersione e le traversie della gente 257
VII. Ricapitolazione 257
VIII. In che modo l'errore che commettono le masse nel determinare il fine della società civile si renda più o meno funesto secondo la forma di governo 257
IX. Quanto può la ragione speculativa degli individui nel condurre al loro legittimo fine le società civili. Individui che preparano la via alla fondazione dei governi civili 264
X. Continuazione. Fondatori e primi legislatori 270
XI. Quanto può la ragione degli individui riformare le nazioni giunte all'ultima corruzione 271
XII. Continuazione. Conquistatori 271
XIII. Continuazione. Secondi legislatori, filosofi 271
XIV. I vari modi in cui scompaiono le società 271
XV. Come il Cristianesimo risuscitò le società civili irreparabilmente perite 272
XVI. La moralità restaurata nel mondo insieme all'intelligenza 285
XVII. Come il Cristianesimo salvò le società umane rivolgendosi agli individui e non alle masse 288
XVIII. Come il Cristianesimo portò giovamento agli interessi temporali degli uomini, staccando gli uomini dagli interessi temporali 295
XIX. Con la dottrina del Cristianesimo concorda il criterio politico ricavato dal fine ultimo delle società civili 299
XX. Relazione dei due criteri politici ricavati dal fine della società 299

Libro Quarto
Leggi psicologiche secondo le quali le società civili si avvicinano o si allontanano dal loro fine

I. I tre stati dell'animo: piacevole, appagato, felice 303
II. La personalità dell'appagamento 305
III. Il giudizio che produce l'appagamento costituisce nell'uomo la *coscienza eudemonologica* 309

IV. Il giudizio che rende l'uomo appagato non è un giudizio puramente attuale, ma abituale, che produce uno *stato* dell'animo 312
V. Elenco delle operazioni che lo spirito umano compie nel formare a se stesso l'appagamento 315
VI. Si elencano gli oggetti che sono causa di beni reali e possono influire a produrre l'appagamento umano 318
VII. I mali corrispondenti 333
VIII. Se i beni e i mali si possono commisurare e compensare 337
IX. Gli errori che di solito si fanno sulla somma totale dei beni esistenti in una data società 337
X. Continuazione 337
XI. Se i beni reali producano necessariamente l'effetto dell'appagamento dell'animo. Distinzione fra i beni assoluti e quelli relativi 337
XII. La *capacità* del desiderio umano 339
XIII. La capacità soddisfatta e non soddisfatta 341
XIV. Errori dei sensisti nel non voler riconoscere le diverse misure della capacità e dell'appagamento 342
XV. I due sistemi politici: *resistenza* e *movimento* 344
XVI. Errori nei quali cadono più frequentemente i fautori dell'uno e dell'altro sistema 346
XVII. Continuazione. Secondo quale legge progredisce il genere umano 347
XVIII. Continuazione. Altro errore dei politici del movimento 347
XIX. Continuazione. Terzo sistema, oltre quello della resistenza e del movimento 347
XX. Continuazione. Se accrescere i bisogni più dei mezzi per soddisfarli, porti sempre e necessariamente l'effetto che pretendono i politici del movimento 350
XXI. Effetti del sistema del movimento applicato alle società cristiane 351
XXII. Continuazione. La *capacità* delle nazioni cristiane è infinita 351
XXIII. Continuazione 356
XXIV. Continuazione. Come la capacità infinita del desiderio possa rimanere senza oggetto determinato 366
XXV. Continuazione. I diversi stati di infelicità dell'animo umano si riconducono a una sola formula 370
XXVI. Descrizione dei diversi stati di infelicità nei quali è solito trovarsi l'animo umano 373

XXVII. Continuazione. Primi tratti di una carta topografica del cuore umano 373
XXVIII. Gerarchia fra le capacità non pienamente realizzabili dell'animo 373
XXIX. Danni politici che nascono dalle capacità non soddisfatte 374
XXX. Legame della virtù e della felicità 378
XXXI. Erroneità del sistema politico della resistenza 380
XXXII. Continuazione. Movimento naturale della società 381
XXXIII. Continuazione 382
XXXIV. Gli oggetti dei desideri 382
XXXV. Legge secondo cui solitamente si sviluppano nelle società la *facoltà di pensare* e la *facoltà di astrarre* 382
XXXVI. L'influenza dei governi sui desideri legittimi e illegittimi dei governati 384
XXXVII. Necessità di statistiche politico-morali 389

INDICE DEI NOMI 391

Nella stessa collana

1. James V. Schall, *Filosofia politica della Chiesa cattolica*

2. Heinrich Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della teologia politica*

3. Francesco Forte, *L'economia italiana dal Risorgimento a oggi. 1861-2011*

4. Steven W. Mosher, *Controllo demografico. Costi reali e benefici illusori*

5. Heinrich Meier, *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*

6. Raimondo Cubeddu, *La* natura *della politica*

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com